

DELLO STESSO AUTORE:

Destino della necessità

Essenza del nichilismo

Il parricidio mancato

La struttura originaria

Legge e caso

Studi di filosofia della prassi

EMANUELE SEVERINO

*La tendenza fondamentale
del nostro tempo*



ADELPHI EDIZIONI



INDICE

Introduzione	11
I A proposito della « crisi »	21
II La tendenza fondamentale del nostro tempo e il senso del futuro	37
III L'etica della scienza	67
IV « <i>Élenchos</i> »	87
V Che cos'è l'Europa?	111
VI Note sulla situazione italiana	135
VII Riepilogo: l'Occidente come storia del nichilismo	165

INTRODUZIONE

Ci si chiede quale sia l'eredità dell'Europa nel mondo. In genere, si lascia un'eredità quando si muore. In che senso l'Europa è incontestabilmente morta? Nel senso che non è più alla guida del mondo. Ha lasciato questo compito agli Stati Uniti e all'Unione Sovietica, o, meglio, al Superstato che risulta dalla discorde concordia delle due superpotenze. Dal Duumvirato USA-URSS dipende ormai « in ultima istanza » il destino della Terra. Il Duumvirato planetario ha ereditato dall'Europa il principio della guida collegiale del mondo, che le nazioni egemoni europee hanno praticato sino alla prima guerra mondiale.

Ma se vogliamo comprendere che cosa sta oggi accadendo sulla Terra, ci troviamo ineluttabilmente sospinti all'indietro, nel lontano passato della nostra storia, addirittura alle origini della civiltà europea. L'efficacia con cui il Duumvirato USA-URSS guida il mondo è dovuta al livello raggiunto dall'Apparato tecnologico. Ma la tecnica del nostro tempo è impensabile senza lo sviluppo della scienza moderna. Possiamo sperare di conoscere dove la tecnica ci porta, solo se sappiamo dove ci porta la scienza. Ma a sua volta la scien-

za moderna è impensabile senza la filosofia greca. Possiamo sapere dove la scienza ci porta, solo se riusciamo a scorgere lo spazio in cui il pensiero greco ha condotto l'Europa.

In genere, si è disposti ad arretrare dalla tecnica alla scienza; lo si è invece molto meno per quanto riguarda il passo indietro dalla scienza alla filosofia e alla filosofia greca. Col pretesto che la scienza sarebbe nata mediante una rottura con la tradizione filosofica, ci si sente autorizzati a ignorare tutto ciò che si presenta come filosofico.

Eppure il pensiero greco apre la dimensione in cui vengono via via a mostrarsi tutti i grandi eventi che costituiscono ciò che chiamiamo Europa. Disinteressarsi di questo spazio sarebbe come se gli abitanti di una città si disinteressassero dell'atmosfera da cui la città è avvolta. L'aria che avvolge una città è meno visibile di tutto ciò che nella città viene compiuto; eppure tutto viene compiuto, e compiuto in quel certo modo, solo in quanto l'aria, quell'aria, avvolge la città. E se l'aria fosse mortalmente inquinata?

In genere, si riconosce che nella civiltà europea è presente una capacità di *produrre* e di *distruggere*, che non ha alcun riscontro nel passato dell'uomo. L'Europa ha trasformato il mondo più di qualsiasi altra civiltà. Questa capacità di trasformazione, oggi, è stata ereditata ed enormemente potenziata dal Duumvirato USA-URSS. Ma essa è un fenomeno essenzialmente europeo: è la potenza sul mondo che scaturisce dall'applicazione della scienza all'industria.

Tuttavia, non è in un senso semplicemente quantitativo che la civiltà europea è più potente delle altre. È innegabile la connessione tra potenza e razionalità scientifica. La potenza dipende dalla capacità di previsione. Ma la previsione scientifica è preceduta dalla previsione filosofica. L'*epistème* – cioè la filosofia nel suo significato originario – è la visione del Senso definitivo del mondo, e quindi è la previsione della sostanza di ogni evento futuro. Ma per cogliere il significato

autentico della previsione, si deve portare alla luce che cosa è veduto nella visione. Che cosa vedono i Greci? Incominciano a vedere, nel produrre e nel distruggere, qualcosa che non era mai stato veduto.

Il produrre è tanto più intenso, radicale ed esteso, quanto più il prodotto è *nuovo* rispetto a ciò che già esiste. A sua volta, la distruzione è tanto più distruttiva, quanto più essa conduce *lontano* da ciò che continua ad esistere. Ebbene, per la prima volta nella storia dell'uomo, il pensiero greco concepisce *in modo estremo* questa novità e questa lontananza. « In modo estremo » vuol dire: dopo il pensiero greco non è più possibile concepire un senso della novità e della lontananza, per il quale la novità risulti ancora più innovatrice e la lontananza ancora più allontanante. In che consiste dunque questo significato estremo che il pensiero greco attribuisce al nuovo che viene prodotto e alla lontananza alla quale la distruzione conduce?

I Greci pensano: ciò che è autenticamente e radicalmente nuovo è ciò che non è già presente nell'esistenza: ciò che è nuovo è ciò che era un *niente* e che quindi sorge dal proprio niente. E ancora: l'estrema lontananza dall'esistenza, alla quale la distruzione può condurre, non è qualcosa di esistente, non è in alcun modo esistente, ma, daccapo, è il *niente*. I Greci per primi pensano il significato assolutamente negativo del niente. Appunto per questo, solo a partire dai Greci il produrre e il distruggere sono pensati come l'agire che fa uscire le cose dal niente e le fa ritornare nel niente, ossia produce la novità estrema e l'estrema lontananza dall'esistenza. Per la prima volta, dinanzi agli occhi dei Greci, appare la forma estrema del produrre e del distruggere e dunque per la prima volta l'uomo agisce proponendosi di far uscire le cose dal niente e di farvele ritornare. Questa, portata alla luce dai Greci, è la dimensione in cui si mostrano via via tutti i grandi eventi della storia europea, ossia le grandi forme della produttività e distruttività europee, dal mondo classico-cristiano alla produzione economica moder-

na, dalla scienza moderna e dalle rivoluzioni borghese e comunista alla civiltà della tecnica e alla possibilità che la tecnica provochi l'annientamento della razza umana.

Ognuna di queste forme concepisce e realizza sé stessa come un modo specifico di creare o di distruggere un mondo, un modo specifico, cioè, di far uscire un mondo dal niente o di rispingere un mondo nel niente. La scienza moderna e la tecnica determinano quindi certamente una rottura rispetto alla tradizione europea, ma sono insieme la conseguenza più rigorosa e fedele del senso greco della produzione e della distruzione.

Ma al fondamento della volontà europea di produrre e di distruggere sta la *fedé* che il mondo sia storico, temporale, diveniente, cioè che la realtà in cui ci troviamo sia già di per sé stessa un continuo venire dal niente e ritornare nel niente. Si può voler dominare il mondo, controllando le forze che lo producono e lo distruggono, solo se innanzitutto si vuole, cioè si ha fede che il dominabile esista. Si può volere la trasformazione del mondo solo se, innanzitutto, si crede, cioè si vuole che lo stato in cui il mondo si trova sia flessibile, dissolubile, trasformabile. Solo sul fondamento di questa *fedé* son potuti sorgere tutti i progetti di dominio che costituiscono la storia europea. È la fede dominante della coscienza e della prassi europee – e ormai di tutto il pianeta. La fede nell'esistenza del divenire e del dominabile è la forma originaria della volontà di potenza. Ed è sul fondamento di questa fede greca che per la prima volta viene alla luce l'« uomo », così come esso è inteso dalla cultura occidentale, ossia come il principio per eccellenza dell'azione, cioè del produrre e del distruggere.

La *tradizione* europea è la volontà di porre un *limite* al divenire e alla produzione e distruzione dell'esistenza. Il limite è costituito dalle forme e dalle

strutture immutabili ed eterne che di volta in volta hanno consentito di interpretare e di rendere sopportabile il divenire del mondo. Nella tradizione europea è mediante l'affermazione di queste forme e strutture che la fede nel divenire vuol difendersi dalla minaccia del divenire che essa stessa ha evocato. L'Europa moderna, invece, si rende conto, in modo sempre più radicale, che ogni limite posto al divenire, ogni struttura o forma immutabile finiscono col rendere impensabile il divenire della realtà – finiscono col rendere impensabile la dimensione stessa che spinge all'evocazione degli immutabili.

Per essere potente, la volontà di potenza diventa fede nell'esistenza del divenire e del dominabile; ma gli immutabili, con cui la volontà di potenza si difende dalla minaccia del divenire da essa stessa evocato, rendono illusorio il divenire; accade così che il terrore provocato dal dominio dell'immutabile sul divenire divenga, per il moderno uomo europeo, più insopportabile del terrore provocato dal divenire stesso, e che dopo il tentativo della filosofia (e del cristianesimo), sia la scienza a proporsi come il rimedio autentico contro la minaccia del divenire. L'Apparato scientifico-tecnologico, che ormai domina il Pianeta ben oltre le possibilità dell'Europa moderna, è capace di risolvere i problemi che riguardano la sua riproduzione e illimitata espansione. Nelle pagine che seguono questa capacità dell'Apparato vien messa in luce in più occasioni. Essa non è intaccata dalle critiche « umanistiche » che vengono continuamente rivolte alla civiltà della tecnica. Anche l'umanesimo è una forma, ormai anch'essa perdente, della volontà di potenza. Ogni critica rivolta alla scienza e alla tecnica, nei diversi settori della nostra cultura, è inconsistente perché non riesce a portarsi alla radice della volontà di potenza e si costituisce anzi essa stessa sul fondamento di questa radice.

Anche se l'Europa della tradizione contende ancora all'Europa moderna della scienza e della tecnica il diritto di valere come l'eredità autentica dell'Europa nel mondo, si tratta di una contesa che si sviluppa completamente all'interno della fede dominante della civiltà europea.

L'eredità dell'Europa nel mondo può essere infatti rintracciata seguendo due direzioni abissalmente diverse.

Da un lato si può spingere sempre più a fondo il dominio della Terra (cioè il senso greco del produrre e del distruggere). Lungo questa strada la tecnica può liberarsi di Dio e dell'uomo, in quanto forme impotenti e frenanti di dominio; ma ancora per lungo tempo si possono cercare compromessi e convergenze tra la tecnica, Dio e l'uomo. Rispetto alla tecnica, infatti, Dio e l'uomo si mostrano sì come forme impotenti della volontà di potenza, ma sono pur sempre forme di essa, modi con cui nella tradizione europea è stato progettato il dominio del mondo. Lungo questa strada la tecnica può condurre all'annientamento della Terra; ma può anche escogitare gli strumenti in grado di evitarlo. Sulla base della fede nel senso greco del divenire e della produzione e distruzione, si può perfino produrre la pace e distruggere la guerra.

Ma si può pensare all'eredità dell'Europa in un modo completamente diverso, lungo una direzione che non è mai stata percorsa e che sta completamente al di fuori delle tendenze che oggi dominano il mondo. Si tratta di mettere in questione, finalmente, l'essenza dell'Europa – che ormai è l'essenza di tutto il pianeta. Si tratta di mettere in questione ciò che non è stato mai messo in questione: la fede fondamentale dell'Occidente: la fede che il mondo è tempo, storia, divenire, cioè un emergere dal niente e un ritornarvi – la fede che è la stessa forma originaria della volontà di potenza. Si tratta di spingere lo spirito critico dell'Europa fino alle sue possibilità estreme: quelle dove il pensiero, invece di continuare a pensare e a guidare

l'agire, restando all'interno di quella fede, si porta *al di fuori* di essa, per guardarla in faccia e stabilirne il senso e il peso. Lo spirito critico del nostro tempo crede di non aver più nulla da imparare. E invece il suo continuo affinarsi e perfezionarsi si sviluppa rimanendo all'interno del più indiscusso, inconsapevole e intoccabile dei dogmi.

Sino a che non si mette in questione e si rende trasparente la fede dominante che ha avvolto e guidato l'intero corso della civiltà europea, e che ormai avvolge e guida l'intero corso del mondo, il mondo procede alla cieca. Le luci che in esso si accendono non dissipano l'oscurità. La « pace », la « salvezza », la « dignità dell'uomo », la « buona volontà » e la « ragione » messe in atto per migliorare la condizione umana sono luci che restano oscure nel loro significato più profondo.

Se si riuscisse a guardare in faccia la fede fondamentale dell'Occidente, per la prima volta si aprirebbe la possibilità di cogliere il senso autentico dell'essenza produttivo-distruttiva dell'Europa. La volontà di salvezza, che vuole la pace e i rimedi per i mali dell'uomo, potrebbe essa stessa mostrare il suo autentico significato, al di sotto dei significati che comunemente le vengono attribuiti. In questa direzione, l'eredità autentica dell'Europa non è la perpetuazione dell'essenza della realtà europea, ma è il pensiero in cui quell'essenza si presenta, finalmente, come fede e come la forma originaria della volontà di potenza.

Questo, il tema unitario delle pagine che seguono, sebbene esse siano state composte in circostanze diverse. In ogni caso, tali da suggerire l'opportunità di uno sguardo di insieme, piuttosto che l'approfondimento analitico presente in altri miei scritti.

I
A PROPOSITO DELLA « CRISI »

I limiti dello sviluppo, l'indagine affidata dal Club di Roma a D.H. Meadows e ad altri ricercatori sui « dilemmi dell'umanità », continua ad esser considerata, a sedici anni dalla sua pubblicazione (1972) e nonostante le resistenze in cui si è imbattuta, un punto di riferimento obbligato per la discussione del senso della « crisi » attuale. È il primo modello da computer delle tendenze mondiali a lungo termine (più di un secolo), relative alla popolazione, alla produzione alimentare, all'inquinamento, al consumo delle risorse. La tesi, ben nota, è che se l'attuale andamento dello sviluppo economico non subisce variazioni, il sistema economico mondiale giungerà al collasso entro non molti decenni, per un incremento demografico cui non farà riscontro un'adeguata disponibilità di cibo, per il consumo di risorse non riproducibili, per l'inquinamento oltre i limiti richiesti dalla continuazione della vita sul pianeta.

L'importanza de *I limiti dello sviluppo* consiste nel richiamare l'attenzione sui problemi dell'intero pianeta, collocandosi da un punto di vista che intende sfruttare a fondo i metodi e gli strumenti della scienza

(e che si è quindi mostrato disposto a correggere l'errore riscontrato nel programma del computer, da cui dipendevano le proiezioni principali della ricerca – con l'unica conseguenza, tuttavia, che nel modello modificato il collasso economico finale non risulta evitabile, ma solo ritardato rispetto alle previsioni contenute nel modello originale).

La critica principale rivolta a *I limiti dello sviluppo* è che questa ricerca unisce a un eccessivo pessimismo, per quanto riguarda le possibilità tecnologiche dell'uomo, un eccessivo ottimismo per quanto riguarda la possibilità che l'umanità segua la terapia che viene proposta dopo la diagnosi. Dall'equazione: investimento di capitale = aumento dell'inquinamento = esaurimento delle risorse, e dalla tesi che il capitale tende ad aumentare in modo esponenziale, *I limiti dello sviluppo* inferiscono che la terapia da adottare è innanzitutto di ridurre a zero la crescita dell'investimento di capitale. L'altro lato della terapia è di ridurre a zero la crescita della popolazione. La quantità di beni prodotti e consumati a livello zero di crescita economica dovrebbe poi essere uniformemente ridistribuita nelle varie regioni del globo, e il mondo sviluppato dovrebbe portarsi a un livello economico inferiore, in modo da portare a livello medio le economie dei paesi meno sviluppati. L'ottimismo di Meadows e dei suoi collaboratori consiste appunto nel ritenere che questo enorme spostamento di ricchezza sia praticabile. Il suo pessimismo consiste nel non tener conto in alcun modo di tecnologie alternative che non determinino in misura così massiccia l'impoverimento e l'esaurimento delle risorse.

L'atteggiamento comune de *I limiti dello sviluppo* e dei suoi critici è comunque la volontà di predisporre nel modo più idoneo le capacità tecnologiche, per garantire il più a lungo possibile la sopravvivenza della razza umana. L'istinto di conservazione viene qui organizzato su scala planetaria. Tale istinto – si dice – è un fatto; la scienza lo assume in sé, cioè lo rende ra-

zionale togliendogli ogni carattere di egoismo individuale. La volontà che l'umanità sopravviva – l'umanità, e non semplicemente certi gruppi umani – è una forza che sta facendosi largo lentamente e a fatica. Inoltre, sta diventando una forza di massa proprio in un momento in cui la cultura del nostro tempo va rendendosi conto di non poterle riconoscere altro valore se non quello che coincide con l'entità della sua efficacia. Se si crede che la forma suprema di sapere sia la scienza, la scienza può sì predisporre i mezzi più idonei per garantire la sopravvivenza dell'umanità, ma non è in grado di garantire che tale sopravvivenza debba essere perseguita. Max Weber lo sapeva molto bene. La volontà che l'umanità sopravviva è cioè una *fede*, che si scontra con altre fedi. Non soltanto con le fedi che vogliono la sopravvivenza di un certo gruppo umano a scapito di altri gruppi; ma si scontra anche con una fede come quella cristiana, per la quale il valore e il problema supremi dell'uomo non sono la sua sopravvivenza sulla terra, ma la salvezza della sua anima.

In una situazione in cui domina la fede nell'impossibilità di una qualsiasi verità definitiva, ciò che decide lo scontro tra le diverse fedi di cui quella fede dominante è cosciente non è la loro verità incontrovertibile – giacché esse sono fedi, proprio perché non sono verità incontrovertibili –, ma è la loro forza pratica, cioè, da un lato, la loro forza di persuasione, dall'altro lato la capacità del loro contenuto di persuadere che esso consente il dominio sulle altre fedi e sul mondo. Dove, come nella nostra civiltà, si crede che la scienza sia l'unica forma autentica di sapere, la fede più forte è quella nella cui maggior forza si ha fede. E l'organizzazione scientifico-tecnologica dell'esistenza è appunto la fede nella cui maggior forza si ha fede e che quindi domina e conduce al tramonto ogni altra fede. D'altra parte, la fede nell'impossibilità di ogni verità definitiva coincide sostanzialmente con la fede che la scienza sia il sapere autentico e con la fede che

l'organizzazione scientifico-tecnologica sia la potenza dominante.

Questa dominazione si esprime anche nella formulazione del « problema fondamentale dell'umanità »: quando si afferma che tale problema è dato dall'incompatibilità tra sopravvivenza della razza umana e aumento incontrollato della popolazione e dell'inquinamento, con progressiva scarsità di cibo e di risorse, non è che si trascurino i « problemi dello spirito », ma se ne afferma il carattere subordinato. Il problema fondamentale dell'umanità è quello che è tale agli occhi della fede che domina su ogni altra fede.

Ciò non significa che l'organizzazione scientifico-tecnologica debba arrestarsi alla sua fase iniziale e più ingenua, dove sembra che non trovino posto i cosiddetti « valori spirituali ». La civiltà della tecnica è già ben oltre questa fase iniziale e si mostra in grado di accogliere in sé e di potenziare i « valori dello spirito », impedendo loro unicamente di aver la pretesa di sostituire scienza e tecnica nella guida e nell'organizzazione dell'esistenza.

2

Ma la civiltà della tecnica non è un blocco compatto. Essa si raccoglie attorno a due poli antagonisti: gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica. E per ognuno di questi due poli il problema fondamentale non è la sopravvivenza dell'umanità, ma la sopravvivenza di sé stesso. È lecito supporre che la maggior parte dei gruppi umani veda nella propria sopravvivenza il valore supremo. Ma quando i gruppi umani sono i due maggiori centri di forza esistenti sulla terra, la volontà che essi hanno di sopravvivere prevale su ogni altra analoga volontà.

È in relazione a questa situazione storica senza precedenti che l'ottimismo della terapia proposta da *I li-*

miti dello sviluppo diventa esorbitante, ed esorbitante il suo carattere utopico. Ma va anche subito detto che tale ottimismo è riscontrabile anche in terapie alternative, che – come avviene ad esempio ne *La sfida mondiale* di Servan-Schreiber – invece di proporre una crescita zero dell'economia mondiale, in modo da ottenere un livello medio di investimenti e consumi notevolmente inferiore a quello attuale dei paesi sviluppati e notevolmente superiore a quello dei paesi non sviluppati, propongono di dotare i paesi sottosviluppati delle tecnologie più sofisticate oggi a disposizione dei popoli ricchi, in modo da portare i poveri al livello dei ricchi senza rallentare la crescita economica di questi ultimi.

In queste due forme di terapia si tende infatti a trascurare (ma si tratta di una tendenza estremamente diffusa) una circostanza tanto più decisiva quanto più essa è elementare: USA e URSS possono sì distruggersi a vicenda, ma ognuno di essi è diventato invincibile rispetto a tutti gli altri popoli della terra. E in un mondo sempre più affamato e sempre più povero di risorse, chi è divenuto invincibile non intende rinunciare alla propria invincibilità e quindi alla ricchezza economica che di tale invincibilità è condizione imprescindibile e che da tale invincibilità è a sua volta garantita. È ben difficile che le scienze sociali possano rifiutarsi di assumere questa affermazione come una delle loro ipotesi più confermate. Livellare tutte le economie del pianeta – sia nel senso prefigurato da Meadows, sia in quello di Servan-Schreiber – significa abolire l'abisso che le due superpotenze hanno posto tra sé e gli altri e renderle ancora più vulnerabili di tutti quei popoli che hanno dovuto sin qui reprimere la loro volontà di esistere.

Si osserva spesso che l'errore de *I limiti dello sviluppo* non riguarda il calcolo delle conseguenze che scaturiscono dalle tendenze attuali del sistema bio-economico, ma dalla equazione rigida tra investimento di capitale, inquinamento, consumo irreversibile delle risorse.

Si è cioè generalmente d'accordo che se le attuali linee di tendenza si perpetuassero, il collasso economico mondiale sarebbe inevitabile. In questo discorso si trascura completamente quella variabile che è costituita dalla presenza, sulla scena mondiale, delle due superpotenze. Le quali – anche ammesso (ma non concesso) che fossero così sprovviste di lungimiranza politica da lasciar sopraggiungere senza intervenire il punto di collasso –, quando si rendessero conto dell'approssimarsi del punto di collasso avrebbero i mezzi per riversare le conseguenze negative di esso sui popoli più deboli e più poveri.

Si può dire anche di più. In una situazione in cui le masse mondiali affamate premessero minacciosamente ai confini dei due imperi e stessero per attraversarli, si avrebbe modo di constatare che l'uso più credibile delle armi atomiche non sarebbe quello dove le due superpotenze costituirebbero i reciproci bersagli, ma quello dove le vittime dell'olocausto controllato sarebbero le masse affamate del mondo. Un esito, questo, che riguarda l'intero rapporto nucleare tra le due superpotenze, alle quali si dovrebbero daccapo attribuire capacità politiche eccessivamente ridotte, se si ritenesse che prima di distruggersi direttamente a vicenda esse non pensassero di distruggersi innanzitutto per interposta persona, e cioè distruggendo la persona interposta.

Non si considera inoltre il fatto che se una delle due superpotenze si illudesse di sopravvivere a uno scontro atomico totale col suo diretto avversario, essa verrebbe a trovarsi in condizioni di assoluta inferiorità rispetto alle grandi masse della Cina, dell'India, dell'America del Sud, dell'Africa, che sarebbero rimaste ai margini o comunque non direttamente investite dalla distruzione nucleare. Altro elemento, questo, per escludere che l'uso più credibile dell'armamento nucleare delle due superpotenze sia quello che le vede scontrarsi frontalmente.

La tensione tra le due superpotenze per il dominio del mondo determina una situazione economica estremamente dinamica. Anzi, la più dinamica che sia mai apparsa sulla terra.

Se non esistesse questa conflittualità di carattere planetario, si avvererebbe con molta plausibilità quel tratto che si colloca nella zona centrale del quadro prospettato da J.A. Schumpeter e che consiste nella crescente meccanizzazione dello sviluppo industriale e quindi nella fine di ogni reale innovazione tecnologica, ossia nella trasformazione dell'innovazione stessa in routine. Per Schumpeter questa circostanza equivale alla scomparsa dell'imprenditore capitalista, e quindi al declino del capitalismo. La Nuova Destra americana e la scuola americana della « supply-side economics » (teoria economica dell'offerta) riprendono questo concetto di Schumpeter, ma per proclamare che l'innovazione tecnologica e lo spirito imprenditoriale sono ben lontani dall'essere morti e che la meccanizzazione pianificante e quindi antiinnovativa è una caratteristica specifica del socialismo reale, che quindi è destinato a perdere la partita che sta giocando con il capitalismo.

Ma in entrambi i casi (e per quanto riguarda Schumpeter la ragione è di ordine cronologico) non si prende in considerazione il fattore fondamentale che oggi determina con un'intensità senza precedenti l'innovazione tecnologica sul nostro pianeta e che è appunto costituito dalla conflittualità tra le due superpotenze e dalla loro volontà di non ridurre la distanza che sono riuscite a stabilire rispetto agli altri popoli della terra e che le rende invincibili. Questa situazione determina la forma più alta di dinamismo economico. Infatti, da un lato gli aloni economico-politici che ruotano attorno ai due poli antagonisti – e, sia pure in diversa misura, Cina, India e gli altri paesi non allineati – aumentano continuamente la loro com-

petitività e da tempo si son posti all'inseguimento delle due superpotenze, le quali chiedono quindi a tecnologie sempre più raffinate di mantenere la distanza di sicurezza rispetto agli inseguitori; dall'altro lato è la stessa conflittualità tra le due superpotenze a determinare un'ulteriore spinta all'innovazione tecnologica, l'aspetto preminente della quale è il continuo ammodernamento degli apparati bellici.

Le superpotenze sono, così, diventate i due imprenditori planetari che assicurano l'innovazione tecnologica e la crescita economica. La spinta imprenditoriale si trasferisce non solo dall'individuo ai grandi *trusts*, ma da questi ultimi ai due poli che determinano « in ultima istanza » ogni aspetto della vita sul pianeta. A questa nuova imprenditorialità planetaria si apre un futuro indefinito (in cui, come in ogni intrapresa, è contenuta anche la possibilità dell'estinzione anche imminente dell'imprenditore). Anche se in modo non previsto da Keynes, lo Stato (il Superstato) è diventato l'animatore fondamentale della vita economica.

Ciò vuol dire che « il continuo rivoluzionamento » delle tecniche della produzione capitalistica, affermato da Marx e ripreso da Schumpeter nella sua definizione del capitalismo come « distruzione creatrice » (creazione di nuove tecniche di produzione, distribuzione, organizzazione, che distruggono inevitabilmente le vecchie), si prolunga e si perpetua in una dimensione ancora più ampia, costituita dalla stessa contrapposizione tra mondo capitalistico e mondo socialista, e diventa il comune denominatore dei due mondi. Lo « sviluppo » non ha limiti.

È appunto questo continuo sovvertimento delle basi tecniche della produzione nelle due superpotenze, e in misura decrescente negli altri paesi industrializzati, a costituire, ad un tempo, le condizioni della crisi e della crescita economica — la crisi essendo prevalente nei paesi dove l'obsolescenza (la « distruzione ») delle tecniche è prevalente rispetto alla creatività, e prevalente invece la crescita nel caso inverso.

Questa solidarietà di crescita e crisi economiche presenta aspetti analoghi alla solidarietà — riscontrata dall'economista David Warsh (che a sua volta ha spinto a fondo il tipo di indagine avviato da H. Phelps-Brown e da Sheila V. Hopkins della London School of Economics) — tra aumento dell'inflazione e fasi decisive nella storia d'Europa (propriamente, nella storia dell'Inghilterra) degli ultimi novecento anni. Il diagramma tradizionale che rappresenta l'andamento dell'inflazione come un saliscendi che ha le sue vette in corrispondenza di guerre (1866, 1918, 1945), ma che in sostanza si mantiene a un livello medio costante, rappresenta soltanto una fase molto ristretta della curva dell'inflazione, la quale è invece adeguatamente rappresentata da un diagramma dove *plateaux* di qualche secolo terminano con un'impennata inflattiva che conduce a un *plateau* superiore. Una linea ascendente dove le impennate della durata di circa un secolo sono intervallate da altipiani della durata di uno o due secoli. Se l'ultima impennata è quella in cui l'economia capitalistica si trova ininterrottamente (con alti e bassi irrilevanti rispetto all'ampiezza del diagramma) dall'ultimo dopoguerra, le altre tre principali impennate dell'inflazione sono quelle che coincidono con l'affermazione dell'assetto feudale (che in Inghilterra è in ritardo rispetto al Continente), del mercantilismo e della rivoluzione industriale. Le fasi più significative della crescita economica dell'Occidente. La crescente complessità nella divisione del lavoro, nelle tecniche, nelle istituzioni e nei servizi, produce forti rialzi nei costi e nei prezzi, come accade negli stadi iniziali del ciclo aziendale.

Sulla base di queste considerazioni, si può ritenere che l'attuale periodo inflattivo non sia un sintomo della senescenza, ma della vitalità del sistema. E il « sistema » è appunto l'ordine planetario determinato dalla tensione tra mondo capitalistico e mondo socialista — entrambi avviati verso il passaggio dall'organizzazione ideologica all'organizzazione tecnologica della

tecnica. La « vitalità » è la stessa violenza estrema del sistema, la sua capacità di dominare qualsiasi forza alternativa presente nella nostra civiltà.

4

Se per « crisi » la cultura attuale intende qualcosa di diverso dalla « distruttività » connessa alla « creatività » della civiltà della tecnica – e quindi di diverso dai fenomeni che accompagnano tale « distruttività » –, se per « crisi » si intende cioè l'incapacità a sopravvivere da parte di tale civiltà, allora che la civiltà della tecnica sia in « crisi » è qualcosa che ancora attende di essere dimostrato da quella cultura. La civiltà della tecnica non è in crisi nemmeno se la sua creatività richiede, tra le altre distruzioni, anche la distruzione dei paesi poveri o, nei paesi ricchi, la distruzione dei più poveri e più deboli.

Questa eventualità provoca certamente un'indignazione morale in strati sempre più larghi della popolazione dei paesi ricchi. Ma – a parte la circostanza che tale indignazione (così sembra attestare tutta una serie di sondaggi) cresce proporzionalmente al tenore di vita e alla sicurezza in cui ci si trova, e si troverebbe quindi a un livello estremamente basso, qualora gli indignati vedessero seriamente minacciata la loro sopravvivenza in seguito, poniamo, al collasso economico quale è previsto da Meadows –, rimane la questione del valore della morale che sta al fondamento dell'indignazione. In un mondo che crede di essersi lasciato definitivamente alle spalle l'illusione di pervenire a una verità assoluta, nessuna morale può pretendere di avere una verità assoluta.

E nemmeno si può sostenere che il male è evidente anche se non si sa in che cosa consista il vero bene. Si può concedere che è evidente che il fuoco fa male. Ma in molti casi, e proprio dal punto di vista medico, il

fuoco ha una funzione terapeutica. Certo, si può ribattere che altro è il fuoco come terapia e altro come tortura. Ma allora incomincia la questione relativa agli scopi della tortura – e gli scopi possono essere quelli di evitare del male ad altre persone. Non si ha più, allora, l'« evidenza » del male, ma una bilancia che con pesi inaffidabili tenta di stabilire che cosa sia maggiormente male. Certo, si può credere fermamente che non si può esercitare violenza su alcun essere umano: ma, appunto, si tratta di una credenza, cioè di una fede, non si tratta di un'« evidenza ».

Con questo non si esclude che l'esigenza morale possa aumentare il suo *peso* nel mondo e spingere la civiltà della tecnica in una direzione lungo la quale la distruzione connessa alla creatività tecnologica si astenga da ogni atto distruttivo a carico dell'uomo. Si vuol dire che in una situazione in cui si crede di non aver nulla a che fare col sogno della verità assoluta e incontrovertibile, l'influenza dell'esigenza morale sulla civiltà della tecnica non può essere data dalla verità di tale esigenza, ma dalla *forza pratica* che essa possiede di modificare lo sviluppo storico. È però ancora lontanissima – un'utopia – una situazione in cui l'esistenza dell'uomo sia guidata dalla forza morale con la stessa intensità, perentorietà ed ampiezza con cui tale esigenza è oggi guidata dalla forza tecnico-scientifica.

In crisi non è la civiltà della tecnica, ma le forme della tradizione occidentale, che da tale civiltà sono portate al tramonto. Non solo la creazione di nuove tecnologie distrugge le tecnologie obsolete, ma la civiltà della tecnica, nel suo insieme, distrugge le forme tradizionali nelle quali si è via via presentata la « tecnica » occidentale: la religione, la morale, la politica, l'arte, la filosofia. Esse sono distrutte non nel senso che sono bandite, ma nel senso che vien negata la loro pretesa di guidare l'umanità, e questa negazione non consiste in un semplice atto teorico, ma nella maggior *potenza* della razionalità scientifico-tecnologica rispetto ad ogni altra forma di razionalità. La crisi dei « va-

lori tradizionali » è la loro impotenza rispetto alla potenza tecnologica.

Ogni critica che nella « nostra » cultura viene rivolta alla civiltà della tecnica si fonda su quello stesso atteggiamento di cui tale civiltà è la più rigorosa realizzazione. Questo atteggiamento – che compare insieme all'uomo – consiste nella persuasione di essere padroni delle proprie azioni e di essere in grado di padroneggiare, mediante l'agire, le cose del mondo. L'Oriente ha coltivato soprattutto la capacità di divenire padroni del mondo interiore; soprattutto del mondo esteriore l'Occidente. Anche i filosofi che, come Heidegger (in cui riecheggiano alcune forme tipiche della saggezza orientale), mettono in questione il rapporto mezzo-fine, contestano il *modo* in cui tale rapporto viene realizzato, non questo rapporto come tale. L'antica arte di fabbricare una brocca è anche per Heidegger profondamente diversa da una moderna centrale idroelettrica. Eppure, nonostante ogni indubbia diversità, l'antico e il nuovo modo di fabbricare le cose hanno in comune l'essenziale e il decisivo: la persuasione (la fede) che l'uomo è capace di dominare il mondo, cioè di trasformarlo conformemente ai propri progetti.

È così « naturale », questa persuasione, che in genere non si vuol perdere tempo attorno ad essa. La sostanza di tale persuasione rimane immutata anche quando si rileva che gli autentici attori storici non sono gli individui, ma i gruppi, gli apparati, le istituzioni, le strutture. (Si tratta della versione attuale del concetto tradizionale che l'autentico attore della storia sia il divino). È così « naturale », quella persuasione, appunto perché in essa consiste la « natura » dell'uomo. La civiltà della tecnica è il pieno dispiegamento della « natura » dell'uomo.

La questione *suprema incominciata* a questo punto. Nel suo pieno dispiegamento, la natura dell'uomo vuol sentir parlare soprattutto di « problemi concreti » e di soluzioni che indichino « che cosa dobbiamo

fare ». Si infastidisce se le si parla della possibilità che l'uomo sia un errore (che è affermazione del tutto diversa dalla banale sentenza che l'uomo erra). Si infastidisce ancora di più, se le si dice che l'affermazione « l'uomo è un errore » ha un senso radicalmente diverso da quello che essa possiede in certi settori della « nostra » cultura. Per Nietzsche, ad esempio, l'uomo è un errore e deve trasformarsi in « superuomo ». Ma il superuomo di Nietzsche ha i tratti essenziali della civiltà della tecnica. Nel superuomo nietzschiano la persuasione di essere il dominatore del mondo raggiunge il culmine.

Si tratta invece, pensando che l'uomo è un errore, di scorgere nel « super-uomo » – ossia in ciò che sta oltre l'uomo – il *tramonto* della persuasione di essere i padroni delle cose. Se si segue questo ordine di pensieri, ci si incammina lungo la via dove appare il senso autentico, ma profondamente nascosto, della « crisi » della civiltà della tecnica – il senso autentico del « limite » dello sviluppo. Lungo questa via, si dovrà indugiare a lungo su ciò che la cultura attuale dà come scontato: di essersi ormai definitivamente lasciata alle spalle il vecchio sogno della « verità ».

II
LA TENDENZA FONDAMENTALE
DEL NOSTRO TEMPO
E IL SENSO DEL FUTURO

Gli strumenti di cui l'uomo dispone hanno la tendenza a trasformare la propria natura. Da mezzi tendono a diventare scopi. Oggi questo fenomeno ha raggiunto la sua forma più radicale. L'insieme degli strumenti delle società avanzate diventa lo scopo fondamentale di tali società. Nel senso che esse mirano soprattutto ad accrescere la potenza dei propri strumenti. Già gli antichi sapevano che se lo scopo della ricchezza è di vivere bene, può però anche accadere che come scopo della vita ci si proponga la ricchezza. In questo modo la ricchezza, che inizialmente funziona come mezzo, strumento, diventa scopo, fine.

Lo strumento dà a chi se ne serve un certo potere, gli consente cioè di realizzare determinati scopi. La moderna scienza della natura ha consentito di aumentare vertiginosamente la potenza degli strumenti. Sono così venuti alla luce gli strumenti della tecnica moderna. Ma la loro potenza non è dovuta unicamente alla fisica e alla matematica, ma anche alla configurazione della società che si serve della tecnologia scientifica. Senza un sistema giuridico, economico, politico, burocratico, scolastico, finanziario, urbanistico, sani-

tario sufficientemente sviluppati, gli strumenti più potenti della tecnologia fisico-matematica non potrebbero funzionare un solo istante. D'altra parte, nelle società industrialmente avanzate il tipo di regole secondo cui si costituiscono l'economia, la burocrazia, il diritto, il sistema scolastico, ecc., è sempre più simile al tipo di regole che presiedono alla formazione del sapere scientifico e alla sua applicazione all'industria.

La scienza e la tecnologia scientifica si integrano dunque a quell'insieme di sistemi che rendono possibile il funzionamento degli strumenti portati alla luce dal sistema scientifico-tecnologico. Questa integrazione forma un unico grande Apparato. Esso è lo strumento supremo, l'organizzazione di tutti gli strumenti di cui dispongono le società avanzate, la potenza suprema a disposizione dell'uomo.

Ma non è uniformemente distribuito sulla terra. L'Apparato è la caratteristica fondamentale del mondo ricco, quello capitalistico e comunista, e soprattutto dei loro due centri, gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica.

Capitalismo e socialismo reali hanno la capacità di decidere le sorti del mondo, perché in entrambi la razionalità scientifico-tecnologica prevale o sta prevalendo sulle forme di civiltà e di cultura per le quali i due sistemi si caratterizzano e si contrappongono. La sterminata varietà di eventi del mondo è cioè ormai raccolta in una unità e guidata in una direzione unitaria non dalle grandi forme tradizionali della nostra civiltà, che pure hanno questa vocazione — il cristianesimo, il capitalismo, il socialismo marxista —, ma dal dominio che i due sistemi esercitano sul mondo in virtù del loro Apparato scientifico-tecnologico.

Nella sua essenza, questo Apparato è una struttura progettante (*ad-paratus, ad-parare*); ossia è una capacità — anzi la capacità massima che mai sia apparsa nella storia dell'uomo — di disporre dei mezzi che sono idonei alla realizzazione di scopi. Capitalismo e socialismo reali (e anche il cristianesimo e la democrazia

liberale) intendono certamente assegnare i propri scopi all'Apparato; e da parte sua la scienza dichiara ancora di non poter essere che « neutrale » rispetto ai fini, ossia di non potere, come scienza, proporre dei fini. Ma l'efficacia dell'Apparato non è determinata dal fine assegnatogli (dal fatto cioè che in esso venga perseguito questo, piuttosto che quel fine che gli viene assegnato dall'esterno): quando l'apparato riesce a liberarsi dalla volontà di organizzare i mezzi secondo criteri di carattere « ideologico » — ossia diversi da quelli indicati dalla razionalità scientifica —, la sua efficacia non dipende dalla natura dei fini assegnatigli (anche se a parità di condizioni, ossia di efficacia, certi fini sono ovviamente più accessibili di altri). Ciò vuol dire che qualunque possa essere il fine assegnato dall'esterno all'Apparato, quest'ultimo possiede di *per sé stesso* un fine supremo: *quello di riprodursi e di accrescere indefinitamente la propria capacità di realizzare fini*.

Ma ogni « ideologia » — ormai si intende con tale termine ogni atteggiamento umano che differisca più o meno nettamente dalla razionalità scientifico-tecnologica e dal livello attualmente raggiunto da essa — è interessata alla realizzazione di questo fine supremo dell'Apparato. Che dunque si pone come il fine di ogni ideologia, cessando così di esserne il semplice strumento. Proprio per questo, il fine supremo dell'Apparato scientifico-tecnologico diventa la misura di ogni fine ideologico: nel senso che quest'ultimo non deve ostacolare la crescita della potenza dell'Apparato — giacché, ostacolandola, ridurrebbe anche il grado della propria realizzabilità. Ma il non costituire ostacolo è già subordinazione a ciò che non dev'essere ostacolato, soprattutto quando si constata che l'ideologia antagonista consente una maggiore libertà allo sviluppo dell'Apparato.

Negli Stati Uniti e nell'Unione Sovietica — i centri dei due sistemi di forze dalla cui risultante scaturisce il corso del mondo — l'aspetto più vistoso della crescita

della potenza dell'Apparato è tuttavia costituito dalla crescita della sua potenza distruttiva. Anche per questo motivo l'« ideologia » ritiene ancora di aver essa il diritto di misurare, giudicare ed eventualmente condannare la volontà dell'Apparato di aumentare indefinitamente la propria potenza. D'altra parte, la struttura che progetta l'incremento indefinito della propria potenza è anche, inevitabilmente, volontà di impedire la propria distruzione.

Certo, l'attuale livello tecnologico di questa struttura progettante consente oggi ai due sistemi antagonisti, in cui essa si realizza, di impedire la propria distruzione solo predisponendo la distruzione nucleare dell'avversario. I due sistemi planetari antagonisti si contrastano in quanto « ideologie »; ma in ognuno dei due è presente lo stesso Apparato della razionalità scientifica. In questa situazione, l'infinita volontà di potenza, che è inevitabilmente volontà di perpetuarsi e quindi di non essere distrutta, si realizza certamente come una contraddizione, giacché il modo in cui la potenza difende la perpetuazione della propria crescita produce, qualora la difesa sia messa effettivamente in atto, la distruzione della potenza stessa. Lo scontro ideologico lega cioè la volontà di potenza alla distruttività totale del conflitto atomico.

Ma, appunto, si tratta di una contraddizione che non riguarda la volontà scientificamente razionale di accrescere indefinitamente la propria potenza, ma riguarda il terreno ideologico in cui tale volontà si trova a crescere. D'altronde, è solo questa situazione contraddittoria a consentire oggi la difesa e quindi la sopravvivenza (certamente precaria) della forma suprema della volontà di potenza. Inoltre, se lo scontro ideologico fa sì che tale forma possa oggi impedire la propria distruzione solo predisponendo la distruzione del sistema ideologicamente antagonista e quindi solo predisponendo la distruzione di sé stessa, tuttavia non è questo l'unico modo pensabile in cui l'Apparato scientifico-tecnologico può impedire il proprio annienta-

mento: oltre alla possibilità di tecniche di difesa non distruttive, rimane aperta la possibilità che lo scontro ideologico planetario tramonti, soprattutto quando ci si renda conto che la tecnica può realizzare gli scopi fondamentali cui mirano le ideologie – in primo luogo la liberazione dell'uomo dal dolore.

Ma intanto, se anche le ideologie sono interessate alla crescita indefinita della potenza di cui l'uomo può disporre, esse non possono poi consentire che l'Apparato in cui tale crescita prende forma sia indifeso rispetto alla minaccia di venire distrutto. L'« ideologia » – anche quella più pacifica e edificante – non critica l'autoaffermazione infinita della volontà di potenza, ma critica l'« ideologia » antagonista che è riuscita a sua volta ad amministrare quell'autoaffermazione. Le ideologie si contendono cioè la gestione della potenza. La pura volontà di potere indefinitamente di più rimane dunque il fine al quale ogni ideologia ha interesse a subordinare i propri fini.

2

Ma ha un carattere ideologico anche la convinzione che sia l'uomo a dover disporre della tecnica e non la tecnica dell'uomo. La contrapposizione tra la « disumanità » della tecnica e l'« umanità » dell'uomo non tiene presente che l'« uomo », nella sua essenza più profonda, è tecnica, cioè volontà di potenza; e che la tecnica e la scienza sono « disumane » quando vengono arbitrariamente identificate con i loro aspetti più ingenuamente riduttivi. L'essenza dell'arte e di ogni religione è tecnica; così come è tecnica l'essenza dell'amore o della filosofia. In ogni caso, si vuole dominare il mondo (esteriore o interiore, dell'al di qua o dell'al di là). La stessa contrapposizione tra « ideologia » e razionalità scientifico-tecnologica è la contrapposizione tra differenti forme di tecnica, cioè tra dif-

ferenti forme di volontà di potenza. Le « ideologie » sono le forme di volontà di potenza perdenti rispetto alla forma vincente, in cui consiste ciò che stiamo chiamando « Apparato scientifico-tecnologico ». Anche ogni forma di umanesimo è sempre più costretta a subordinare i suoi fini al fine supremo dell'Apparato; ma proprio nell'Apparato scientifico-tecnologico trova la sua espressione più fedele e profonda quell'essenza autentica dell'uomo – l'essenza tecnica dell'uomo – che resta mascherata in ogni forma di umanesimo.

Tutto questo non ha nulla a che vedere con un'apologia della civiltà della tecnica e della volontà di potenza. È vero che la nostra cultura non può avere alcuna capacità, nella sua essenza, di criticare la razionalità scientifica e il tipo di civiltà che ad essa corrisponde. Ma la « nostra » cultura *non è tutto* (e col termine « cultura » si indicano anche le sue forme non occidentali). A proposito della razionalità scientifica e della civiltà da essa determinata, si può ripetere quanto Freud diceva della religione: *è l'alienazione più radicale* che consente a chi ne è affetto di liberarsi da tutte le forme meno profonde e meno gravi di alienazione. La razionalità scientifico-tecnologica è cioè la razionalizzazione più rigorosa della negatività dell'alienazione. Solo che anche la psicoanalisi è un aspetto della razionalità scientifica. E, soprattutto, il senso autentico dell'« alienazione » rimane essenzialmente inaccessibile a ogni « cultura », cioè a ogni coltivazione della volontà di potenza. Inoltre, indicare l'essenza autentica dell'alienazione non significa proporre una terapia, perché ogni terapia e ogni volontà di salvezza appartengono all'essenza dell'alienazione. Tuttavia, una delle maggiori miserie culturali del nostro tempo è la disinvoltura con la quale si crede di poter identificare l'« alienazione » con la volontà di potenza. Di fronte a questo atteggiamento, la volontà di potenza ha tutto il diritto di replicare che esso esprime

soltanto l'invidia dei perdenti. Le critiche che il nostro tempo rivolge alla volontà di potenza non fanno che mascherare l'abisso che in essa si apre.

3

Vi è un altro motivo, dunque, per il quale i fini dell'« ideologia » devono lasciarsi misurare e giudicare dalla forma vincente della volontà di potenza. La cultura contemporanea (dalla scienza alla filosofia stessa) ritiene che il tentativo di possedere una verità incontrovertibile e imm modificabile – la grande avventura della filosofia – è fallito. Nessun fine può quindi presumere che la legge che impone di realizzarlo sia una verità incontrovertibile e imm modificabile. In questa situazione, il valore di un fine è costituito *unicamente* dalla sua capacità di realizzarsi, subordinando a sé o impedendo la realizzazione dei fini alternativi; e ogni conoscenza che intenda giustificare la scelta di un fine è una *fede* – e cioè, in quanto tale fede intende persuadere, è una « retorica » (appunto nel senso aristotelico del termine).

Ma proprio perché la volontà scientifico-tecnologica di accrescere all'infinito la propria potenza è in grado di subordinare a sé la realizzazione di ogni altro fine, tale volontà è il supremo valore o, se si vuole usare ancora questa parola, è la suprema « verità » (cioè la suprema « retorica ») del nostro tempo e ha quindi il « diritto » di misurare e giudicare ogni altro fine.

È quindi inevitabile che ogni fede avverta, sia pure in modo implicito, il proprio non esser altro che fede e la propria impotenza rispetto alla fede in cui la scienza consiste. E questo avvertimento, anche quando rimane inespresso, costituisce già esso la subordinazione delle fedi « ideologiche » alla fede scientifica, il loro aver già rinunciato nel profondo del cuore al dominio del mondo – anche se con le labbra continuano a

proclamare di averne diritto. La fede cristiana afferma che la vera potenza non appare in questo mondo. Ma o tale fede riconosce di essere perdente nel mondo (o comunque subordinata), oppure essa conquista il cuore degli uomini: e allora il cuore è guidato dall'amore cristiano, che dunque diventa la suprema potenza *nel* mondo, cioè l'autentica configurazione della volontà di accrescere all'infinito la propria potenza (giacché anche l'amore non conosce limiti alla propria edificazione).

Ma non vi è alcun sintomo che l'amore cristiano (o qualsiasi altra forma di volontà di potenza) si accinga a sostituire la ragione scientifica nella guida del mondo. Sta piuttosto accadendo il contrario: nel sistema capitalistico e in quello socialista l'organizzazione « ideologica » dell'esistenza lascia sempre di più il passo alla sua organizzazione scientifico-tecnologica. (E quindi l'organizzazione ideologica della tecnica lascia sempre di più il passo all'organizzazione tecnologica della tecnica). *Questa è la fondamentale « tendenza » in atto oggi sulla terra.* E ad essa deve far riferimento ogni analisi che si proponga di mettere in luce le tendenze che si sviluppano nei sottosistemi capitalistico e socialista. E cioè in atto un processo in cui l'Apparato della razionalità scientifico-tecnologica non solo va riducendo la resistenza che l'ideologia gli oppone all'interno dei due sistemi, ma mette anche in questione l'esistenza stessa di tali sistemi, quell'esistenza che è dovuta alla loro contrapposizione ideologica.

4

Tutto questo significa che ognuno dei due sistemi è una *contraddizione*, cioè una configurazione dello « spirito oggettivo » (per usare un'espressione hegeliana), nella quale viene negato il principio di non contraddizione. Si tratta della contraddizione tra il

fine dell'Apparato e il fine delle ideologie. In questo senso è contraddizione anche il supersistema costituito dal rapporto tra i due sistemi, in quanto esso forma, nonostante l'antagonismo dei suoi termini, una unità. Appunto per questa contraddizione tra ideologia e razionalità scientifica la volontà scientifica di difendere la propria crescita indefinita si realizza oggi a sua volta come quella contraddizione, di cui si è prima parlato, che consiste nel difendersi predisponendo la propria distruzione.

Ogni scontro tra fini è contraddizione, nel senso che il rapporto, l'unità formata dalla relazione tra i fini antagonisti costituisce una sorta di codice che contiene prescrizioni tra loro contraddittorie. Tale codice è cioè un *contraddirsi*. E quindi non è semplicemente quell'« opposizione reale » tra forze, che secondo Kant è « senza contraddizione » logica; ma è un'« opposizione reale », che è *insieme* contraddizione logica. (Non nel senso che ciò che è negato dal principio di non contraddizione sia reale, ma nel senso che è reale il *contraddirsi* in cui consiste lo scontro tra fini). La tendenza fondamentale del nostro tempo è il progressivo prevalere della razionalità scientifica all'interno della contraddizione tra questa razionalità e l'ideologia. Questa tendenza è, insieme, il perpetuarsi di un sostanziale equilibrio in quell'ulteriore contraddizione che, nel supersistema mondiale, oppone il sistema capitalistico e quello socialista.

Il termine « tendenza », qui, non indica dunque semplicemente la frequenza osservabile di un certo fenomeno (la quale possa eventualmente diventare la base di una previsione probabilistica): se ci si pone dal punto di vista statistico-probabilistico, dove la tendenza è sostanzialmente una frequenza, non solo ogni tendenza è reversibile, ma ogni regressione ha la stessa legittimità della progressione corrispondente. Dal punto di vista della scienza non si può infatti escludere che l'ideologia riprenda « legittimamente » in mano le redini del mondo. Anche se la scienza, ancora, si di-

sinteressa del rapporto tra contraddizione e tendenza, la tendenza fondamentale della nostra civiltà è il progressivo prevalere di uno dei due termini che costituiscono la contraddizione tra ideologia e apparato scientifico-tecnologico.

La contraddizione è pertanto quella situazione di instabilità che, pur essendo condizione necessaria, non è però condizione sufficiente affinché si costituisca una tendenza. La contraddizione, come tale, non indica infatti incontrovertibilmente in quale direzione essa resti tolta, ossia non indica quale dei suoi due elementi costitutivi abbia la prevalenza. Tale prevalenza è un *accadimento*, un fatto, che non può essere preveduto incontrovertibilmente analizzando il contenuto della contraddizione. (La previsione, qui, è solo una congettura). Hegel e Marx identificano invece erroneamente la condizione necessaria con la condizione sufficiente della tendenza e del divenire effettivo, e sono quindi condotti ad affermare che l'accadimento della contraddizione implica necessariamente l'accadimento di uno stato del mondo in cui la contraddizione è tolta.

Ma qui importa soprattutto rilevare che la contraddizione tra razionalità scientifica e ideologia non significa ancora che l'ideologia sia a sua volta una contraddizione.¹ Si tenterà di indicare, nella seconda parte di

1. È vero che la contraddizione tra organizzazione scientifico-tecnologica e organizzazione ideologica dell'esistenza si specifica nella situazione (cioè nella contraddizione) in cui l'ideologia, pur perseguendo il fine peculiare dell'apparato scientifico-tecnologico – cioè l'incremento indefinito della potenza, al quale l'ideologia subordina dunque i propri fini –, ciononostante essa continua, contraddittoriamente, a trattare questo incremento come mezzo rispetto al fine ideologico al quale essa mira (ad esempio la realizzazione del socialismo, la difesa delle libertà economiche, la promozione dei valori del cristianesimo). Ma è anche vero che un'ideologia potrebbe liberarsi da questa contraddizione, decidendo di perseguire l'incremento della potenza solo sino al punto oltre il quale esso implicherebbe la subordinazione del fine ideologico al fine tecnologico. (Un proposito, questo, che tutte le ideologie dichiarano di possedere, an-

questo capitolo, la contraddizione *essenziale* entro cui si muove l'intera tradizione dell'Occidente e quindi ogni ideologia: la contraddizione di fondo che tuttavia sfugge ancora completamente proprio a quella razionalità scientifico-tecnologica, che è il superamento di tale contraddizione.

Intanto, va osservato che il rilevamento della « tendenza » fondamentale del nostro tempo non richiede dunque alcuna previsione: esso è un processo da tempo e tuttora in atto; si può dire che sia un « fenomeno osservabile », alla condizione che si adottino certe regole di interpretazione di ciò che è effettivamente osservabile: le regole che *si presume* abbiano a guidare l'interpretazione che organizza l'attuale esperienza umana del mondo (dove questa « presunzione » è a sua volta effetto dell'applicazione di quelle regole). Questa tendenza sussisterebbe anche se fosse imminente la più brusca delle inversioni. E la contraddizione che determina l'instabilità di tale tendenza non indica, si è detto, la direzione dello sviluppo futuro.

5

Sembra invece una forma di previsione la ricerca sviluppata ne *I limiti dello sviluppo* (cfr. il capitolo precedente), che ha avuto recentemente una sostanziale conferma nella conferenza internazionale del Club di Roma, tenutasi a Budapest. Secondo questo « Rapporto », per pronosticare il collasso della civiltà

che se poi si sta rivelando estremamente difficile individuare l'ubicazione di quel punto limite, come ad esempio dimostrano i rapporti tra la dottrina cattolica e la scienza o tra il marxismo sovietico e la scienza). La tendenza fondamentale oggi in atto sul pianeta è comunque la progressiva scomparsa dell'atteggiamento che assume l'incremento indefinito della potenza come mezzo per la realizzazione di un fine ideologico.

della tecnica non ci sarebbe bisogno di prendere in considerazione la crescita dell'armamento atomico delle due superpotenze. Propriamente, questa non è previsione, ma una tautologia, cioè un'affermazione analitica, perché consiste nell'affermare che, date certe grandezze (risorse, popolazione, inquinamento), e supposta una loro variazione regolare, è possibile calcolare matematicamente in che rapporto esse si troveranno dopo un certo periodo di tempo. La previsione scientifica vera e propria è invece una anticipazione *ipotetica* (probabilistica) del futuro sulla base di esperienze passate. E l'ipotesi e la probabilità della previsione escludono che essa sia una tautologia. Il « Rapporto » per il Club di Roma — è noto — ha considerato certe variabili e si è rifiutato di prenderne in considerazione altre, per esempio le tecnologie alternative e le tecnologie impreviste. Ma soprattutto, come già si è detto nelle pagine precedenti, il « Rapporto » non ha tenuto conto del fatto che le due superpotenze, divenute invincibili rispetto al resto del mondo, non intendano rinunciare a questo straordinario privilegio, mai apparso prima nella storia dell'uomo. È cioè prevedibile (questa volta sì, secondo il senso che la scienza attribuisce alla « prevedibilità ») che, molto prima che si verifichi il collasso mondiale previsto dal « Rapporto », le due superpotenze — e, in minor misura, i due sistemi di cui esse sono il centro — dissocino le loro sorti dell'umanità affamata. Oggi si ritiene « realistica » la possibilità di uno scontro atomico totale tra USA e URSS. Eppure questo « realismo » è un'ingenuità rispetto alla previsione che i popoli privilegiati della terra usino la loro potenza non per distruggersi a vicenda, ma per sopravvivere in un mondo che sta diventando sempre più inabitabile. (Di qui il pericolo, per i sottosistemi dei due sistemi planetari, di allontanarsi dal centro dei rispettivi sistemi). Se l'Apparato scientifico-tecnologico, che oggi si incarna nei paesi privilegiati, è volontà di accrescere indefinitamente la propria potenza e quindi è volontà di impe-

dire la propria distruzione, allora la possibilità che esso giunga al collasso, per scarsità delle risorse rispetto alla popolazione mondiale, è estremamente improbabile rispetto alla possibilità che l'Apparato distrugga chi si predispone a sottrargli le risorse che gli consentono di sopravvivere e di crescere. In questa direzione, lungo la quale i paesi ricchi distruggono quelli poveri, vien meno anche quella contraddizione, accennata all'inizio, che è relativa alla possibilità che i ricchi si distruggano tra loro — (e cioè che l'Apparato, per difendere sé stesso, sia costretto a distruggersi). D'altra parte, è anche estremamente improbabile che i centri della razionalità planetaria decidano di interrompere la tendenza fondamentale del loro sviluppo, e invece di eliminare gli ostacoli ideologici che impediscono il funzionamento ottimale dell'Apparato preferiscano eliminare con la forza (più o meno diretta) le masse umane che risultino sovrabbondanti rispetto alle risorse disponibili sulla base della perpetuazione del funzionamento attuale dell'Apparato. Da questo punto di vista, il continuo perfezionamento della tecnologia militare è una garanzia della prosecuzione del processo in cui la razionalità scientifico-tecnologica va liberandosi dagli ostacoli ideologici.¹

1. Il « Rapporto » per il Club di Roma non nega che l'Apparato stia dominando il mondo: nega che, dato il modo in cui è realizzato, tale dominio possa avere vita lunga. Indipendentemente dagli scompensi di questo « Rapporto », che i critici hanno messo in luce su vari fronti, va rilevato infatti che le tendenze che nelle variabili del sistema portano al suo collasso, sono tutte di carattere ideologico e cioè esprimono lo sviluppo dell'organizzazione ideologica dell'esistenza. È ideologico (ossia imputabile alle tradizioni etnologico-religiose) il rifiuto del controllo delle nascite; è ideologico (ossia è una difesa degli interessi economici consolidati) la volontà di mantenere assetti industriali che non sfruttano energie alternative, peggiorano l'inquinamento del pianeta e trascurano tecnologie in grado di aumentare le disponibilità alimentari. Collocandosi dal punto di vista stesso del « Rapporto » appare cioè che il sistema non tende al collasso perché al collasso tende l'Apparato come tale,

La tendenza fondamentale oggi in atto sulla terra è il passaggio dall'organizzazione ideologica all'organizzazione tecnologica dell'esistenza, nel senso che la progressiva riduzione dell'ostacolo ideologico alla razionalità scientifica è un fenomeno osservabile e ormai ampiamente osservato (sempre che si presuppongano – ripetiamo – le regole di interpretazione del dato empirico, che si presume abbiano a presiedere l'attuale esperienza umana del mondo). Nel mondo capitalistico e in quello socialista la razionalizzazione della produzione economica sta provocando l'abbandono della gestione ideologica dell'economia. L'Unione Sovietica ha inventato un intero settore della scienza economica – la teoria della pianificazione – che era completamente assente negli scritti di Marx. A sua volta il mondo capitalistico ha incessantemente rivoluzionato il proprio modo di produzione, introducendo tecnologie sempre più efficienti che hanno portato le masse occidentali ad abbandonare, più rapidamente che nei paesi socialisti, comportamenti e convinzioni tradizionali. La disfunzione e l'inadeguatezza delle istituzioni sono tali relativamente al *modo di produzione* scientifico-tecnologico. Nelle istituzioni obsolete si esprimono le ideologie, cioè le forme superate della volontà di potenza. Il contrasto tra le forme perdenti e cristallizzate e la forma vincente e fluida della volontà di potenza – il contrasto cioè tra ideologia e ra-

ma perché il funzionamento di quest'ultimo è ostacolato dalle forme tradizionali nelle quali l'Apparato attualmente si incorpora. Anche lo scontro tra paesi ricchi e poveri è una contraddizione rispetto all'unità costituita dalla totalità degli scopi dell'uomo. È la previsione che i ricchi operino in modo da evitare il collasso previsto dal « Rapporto » per il Club di Roma è la congettura, l'ipotesi che tale contraddizione abbia a risolversi col prevalere dei paesi ricchi. Ma nemmeno in questo caso la congettura è l'indicazione incontrovertibile che questa sia la direzione in cui tale contraddizione deve essere tolta.

zionalità scientifico-tecnologica – è, ancora una volta e nel suo massimo dispiegamento, la contraddizione tra rapporti sociali e il modo di produzione che non si riconosce più in essi e tende pertanto a liberarsene. La volontà di potenza è, appunto, volontà di produzione – e quindi di distruzione, giacché la prima è impensabile senza la seconda, come Schumpeter tentava di esprimere sul piano economico, definendo il capitalismo come « distruzione creatrice ».

La tendenza fondamentale della nostra civiltà è presente anche in Italia, dove però essa incontra resistenze maggiori che negli altri paesi industrializzati dell'Occidente. In Italia, infatti, al ritardato sviluppo della base economica della razionalità scientifico-tecnologica si unisce la presenza di due grandi forze ideologiche: il centro del cattolicesimo mondiale (e le sue proiezioni politiche e sociali sulla vita nazionale) e il più forte partito comunista del mondo occidentale. Il progressivo distacco della società italiana dai codici del comportamento religioso e le distanze che il PCI prende sempre più nettamente nei confronti del marxismo sono sintomi di quella tendenza di fondo.

7

Ma il senso autentico di questa tendenza non viene alla luce – e anche l'esemplificazione relativa alla situazione italiana si riduce a qualcosa di scontato – sin tanto che il passaggio dalla civiltà tradizionale alla civiltà della tecnica è considerato come un semplice *fatto*. Non basta neppure riconoscere che alla base di questo fatto si trova la contraddizione tra i fini ideologici e i fini scientifico-tecnologici della volontà di potenza. Si tratta di scendere verso l'essenza della civiltà occidentale, ossia verso l'essenza della forma suprema della volontà di potenza, oltrepassando ciò che

l'Occidente, e quindi la stessa scienza moderna, sanno di sé stessi – e quindi oltrepassando ogni forma di motivazioni in base alle quali la razionalità scientifica è convinta di aver liquidato l'ideologia. Si tratta di scendere verso l'anima greca della nostra civiltà. Solo così può farsi innanzi il senso autentico che il *tempo* e quindi il *futuro* posseggono all'interno della civiltà della tecnica.

La volontà di potenza può voler dominare e accrescere all'infinito il proprio dominio solo in quanto, innanzitutto, *vuole che il dominabile esista*. Indubbiamente, in ogni forma di civiltà (cioè in ogni forma della volontà di potenza) si crede che l'esistenza del dominabile (la natura, gli uomini e anche gli dèi) non sia qualcosa di voluto, ma di dato e di indipendente dal volere. Ma *credere, aver fede* nell'esistenza del dominabile e nel suo esser dato al volere significa appunto *volere* che il dominabile esista e sia qualcosa di dato. Fede e volontà sono lo stesso. La volontà vuole dunque, innanzitutto, l'esistenza del proprio campo di gioco.

Volere l'esistenza del dominabile significa, per un verso, volere che ogni legame delle cose con un loro « fondo » sia dissolubile; per altro verso, significa volere che le cose siano fini e mezzi del volere. Quando si tagliano degli alberi (per ottenere, ad esempio, legname da costruzione) si scioglie il loro legame col terreno. Ma ci si può decidere a tagliarli solo se, da un lato, *si crede* che il loro legame col terreno sia dissolubile (e cioè solo se *si vuole* che questa dissolubilità esista) e dall'altro, solo se *si crede* (cioè *si vuole*) che in realtà esista un ordinamento di mezzi e di fini dipendente dalla volontà e all'interno del quale rientrano il taglio degli alberi e le opere di costruzione. La volontà non si limita a voler dominare il mondo: *la volontà vuole che il mondo sia* (anche se poi lo considera come qualcosa di già dato e di indipendente dal volere).

La volontà che il mondo sia si unisce alla volontà

che esso sia un ordinamento di mezzi e di fini, per la vertigine da cui la volontà è presa quando essa evoca il mondo. Volendo che il dominabile esista, la volontà libera infatti dinanzi ai propri occhi il pericolo estremo. Sciolte da ogni legame con un fondo, le cose irrompono imprevedibili nell'esistenza e minacciano di sconvolgerne il cuore. Il pericolo e lo smarrimento dell'esistenza salgono dall'imprevedibilità degli eventi.

La *previsione* degli eventi è quindi il modo fondamentale in cui l'esistenza si difende dalla vertigine dell'imprevedibile. (E l'esistenza è appunto la volontà di potenza, che è insieme volontà di sopravvivenza e di salvezza). Certamente, la volontà può intervenire nel mondo da essa evocato solo se crede che il mondo sia un ordinamento di mezzi e di fini di cui essa può disporre; e disporre di questo ordinamento significa prevedere quali fini possano essere raggiunti con certi mezzi. Ma già la previsione *come tale* – cioè indipendentemente dalla sua utilizzazione nello schema mezzo-fine – sottomette gli eventi *a una regola*, e la loro minaccia resta allontanata appunto dalla trasparenza che essi acquisiscono in quanto sottoposti alla regola. La previsione è una forma di volontà di potenza ancora più originaria di quella consistente nella coordinazione dei mezzi ai fini.

8

Con l'avvento della civiltà occidentale la volontà di potenza esprime le sue possibilità estreme – anche se la cultura dell'Occidente non riesce ancora a comprendere la grandezza inaudita delle proprie origini e la scienza moderna tende ancora a sottolineare il proprio distacco da esse piuttosto che la profonda ed essenziale solidarietà che ad esse la unisce. L'origine dell'Occidente, e il terreno in cui esso cresce e si mantiene, è la riflessione greca sul senso dell'*essere* e del *niente*.

Qui, la volontà (cioè la fede) che il dominabile esista scioglie ogni legame delle cose con il loro *essere* e il loro *niente*; la volontà di potenza dell'Occidente, volendo l'esistenza del mondo, vuole che il mondo sia l'uscire delle cose dal niente e il loro ritornarvi. L'Occidente crede (ossia vuole) che il dominabile esista, nel senso che crede (vuole) che il dominabile sia l'andirivieni, l'oscillazione delle cose tra l'essere e il niente. E crede (vuole) che questa oscillazione sia visibile, anzi il massimamente visibile. Che cosa c'è infatti di più evidente per le cose – così esclama la saggezza dell'Occidente – del loro venir fuori dal niente e del loro ritornarvi? La volontà di potenza vuole cioè che il divenire, l'oscillazione tra l'essere e il niente, sia visibile, sia anzi il più visibile.

Ma il venire alla luce di questa oscillazione è anche l'incombere della minaccia estrema: l'imprevedibile è ora ciò che viene *dal niente*, e ciò che è stato un niente è *l'assolutamente* imprevedibile. La vertigine dell'imprevedibile, qui, afferra salendo da un abisso senza fondo. Non si è ancora prestata la dovuta attenzione alla circostanza che la tragedia greca sorge a ridosso della riflessione greca sul senso dell'essere e del niente.¹

9

Tuttavia, come suscita la forma estrema *del pericolo*, così la volontà di potenza dell'Occidente suscita anche le forme estreme *della difesa* dal pericolo, cioè le due forme più potenti di previsione: quella attorno a cui si raccoglie il sapere della tradizione occidentale e quella che culmina nella razionalità scientifico-tecnologica.

Dapprima la previsione è *filosofia*, cioè *volontà di*

1. Cfr. E. Severino, *Interpretazione e traduzione dell'Orestea di Eschilo*, Rizzoli, Milano, 1985.

« *verità* ». La « *verità* » intende dire il senso definitivo e incontrovertibile del Tutto, anticipa l'essenza di ogni futuro; e quindi dinanzi alla « *verità* » l'imprevedibile si dissolve. Ma il dissolversi dell'imprevedibile è anche il dissolversi del divenire (ossia del venire innanzi a partire da niente); e nel pensiero filosofico, come nell'intera cultura e civiltà occidentali, la volontà di potenza vuole invece che il divenire sia il massimamente visibile ed evidente. Vuole questa visibilità anche quando, come spesso accade nel sapere scientifico, è riluttante ad esprimerla. La *previsione* in cui la volontà di « *verità* » consiste, rende impossibile il divenire. E d'altra parte la *visione* (l'evidenza) del divenire è ciò che la volontà di potenza dell'Occidente originariamente vuole. Volendosi difendere dal divenire, la volontà di potenza, come volontà di « *verità* », finisce cioè col negare l'esistenza di ciò da cui vuol difendersi e che pertanto riconosce come esistente e massimamente visibile.

Infatti, se la « *verità* » esiste, il divenire, cioè il venire dal niente, non può esistere, perché ciò che dovrebbe venire dal niente non potrà sfuggire alle leggi della « *verità* » e quindi esso, che, prima di essere, dovrebbe essere un ancor niente, è già un essente (un ascoltatore della « *verità* »); sì che, quando nasce, la sua novità è del tutto fittizia. Il futuro, così, è cancellato: la volontà di « *verità* » *rende essente il niente* da cui, nel divenire, le cose provengono. Il futuro è identificato al presente. Nella tradizione dell'Occidente, il senso del futuro è la vanificazione del futuro.

Questa entificazione del niente (che rende il futuro una pura apparenza e vanifica quindi il divenire) è determinata non solo dalla volontà che esista una « *verità* » immutabile, ma anche dalla volontà che la « *verità* » affermi l'esistenza di enti e di strutture immutabili. Oltre alla « *verità* » immutabile, gli immutabili con cui la tradizione occidentale ha tentato di difendersi dal divenire sono stati Dio, l'anima immortale dell'uomo, le leggi della natura, le leggi della so-

cietà intese come leggi naturali, le leggi dello sviluppo storico, la fede religiosa e politica, il « senso comune ». Ogni immutabile anticipa infatti e prevede il senso di tutto ciò che verrà a raccogliersi attorno ad esso.

10

Gli immutabili rendono impossibile il divenire che vorrebbero regolare; e d'altra parte il divenire (l'oscillazione tra l'essere e il niente) è ciò che l'Occidente *originariamente vuole* – giacché solo volendo che l'andare nell'essere e nel niente esista, la volontà di potenza può proporsi di esercitare il dominio estremo, che assegna le cose all'essere e al niente. Ciò significa che, nella storia dell'Occidente, la visione del divenire è *destinata a distruggere la previsione costituita dalla volontà di « verità »*, cioè dalla filosofia (in cui per altro viene per la prima volta alla luce la visione del divenire e attorno a cui si raccoglie la tradizione occidentale). La volontà di potenza, che vuole che la visione del divenire esista, è *destinata a distruggere* quelle forme di volontà di potenza – cioè la volontà di « verità » e tutti gli immutabili da essa evocati –, in cui il niente, da cui si vuole che le cose vengano, è trasformato in un essente.

Sino a che non si prende coscienza di questa entificazione del niente¹ – la quale costituisce il senso autentico della vanificazione del futuro all'interno della volontà di « verità », cioè all'interno della tradizione occidentale –, sino a che la razionalità dominante considera la riflessione sul senso dell'essere e del niente come un semplice arcaismo, ogni critica e ogni rifiuto della tradizione da parte della civiltà attuale non

1. Cfr. E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma, 1978, cap. III; *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980, cap. II.

può esprimere altro che la maggior potenza di *fatto* della razionalità scientifico-tecnologica rispetto alle forme tradizionali della volontà di *potenza*. Un semplice *fatto* che può essere sostituito, altrettanto « legittimamente », dal fatto contrario (anche se si ritenesse che tale trasformazione non è ancora all'orizzonte).

Se la tendenza fondamentale oggi esistente sulla terra è il prevalere dell'organizzazione scientifico-tecnologica sull'organizzazione ideologica dell'esistenza, ossia è sostanzialmente il prevalere della scienza sulla filosofia, il significato essenziale di questa tendenza (ancora nascosto alla nostra cultura) è la *destinazione* della volontà di « verità » (e di ogni immutabile) al tramonto nella razionalità scientifico-tecnologica. Per questa *destinazione*, la tendenza fondamentale del mondo attuale non si riduce a ciò che di essa si può dire dal punto di vista delle scienze sociali e statistiche e, in generale, dal punto di vista dell'intera cultura attuale. « Destinazione » significa che nella volontà di potenza scientifico-tecnologica *resta tolta la contraddizione* che, nella volontà di « verità », entifica il niente e cancella il futuro. La scienza oggi non è in grado di negare la volontà di « verità »; non può avere « verità » la negazione della « verità »: tale negazione può essere solo violenza (ma la violenza è anche il massimo « valore » che possa esistere se si crede che la « verità » non esista). Ma la scienza è la dimensione in cui la volontà di « verità » è *destinata a tramontare*. Cioè la scienza non comprende ancora di essere l'espressione più rigorosa del senso del divenire che è stato portato alla luce una volta per tutte dalla filosofia greca (e che il pensiero filosofico, con l'evocazione degli immutabili, ha reso impossibile).

Ciò che all'inizio di questo capitolo si è presentato come subordinazione dei fini ideologici al fine peculiare della razionalità scientifico-tecnologica (cioè al fine consistente nell'aumento indefinito della potenza) è infatti *nella sua essenza* il processo in cui tale ra-

zionalità distrugge gli immutabili: rendendo apparente il futuro, essi dominano in modo apparente il divenire e restano quindi travolti dall'irruzione dell'imprevedibile. I fini della tradizione dell'Occidente sono infatti perseguiti all'interno della persuasione che la realtà abbia un senso immutabile. Rendendo apparente il divenire, il senso immutabile della realtà rende apparente e quindi inefficace l'agire. La distruzione degli immutabili – il liberarsi da essi – libera il divenire e l'agire. L'Apparato scientifico-tecnologico è la dimensione in cui questa distruzione-liberazione è sviluppata sino alle sue possibilità estreme. Avendo come scopo la crescita infinita della propria potenza, l'Apparato esclude in linea di principio che esista qualcosa di immutabile, qualcosa cioè che esso non sia capace di ricondurre all'interno del proprio dominio. Riflettendo su di sé, la volontà che il divenire esista non acquista coscienza di questo suo volere l'esistenza del divenire (la fede nell'esistenza del divenire non sa di essere fede), ma si presenta a sé come volontà di far divenire il mondo. Nella tradizione dell'Occidente gli immutabili si presentano come i limiti del voler far divenire il mondo (i limiti intrasformabili); l'Apparato, come volontà di accrescere infinitamente la propria potenza, è la distruzione radicale di questi limiti e quindi si pone come il centro e il principio stesso del divenire del mondo.

È ormai gigantesca la mole di eventi e di atteggiamenti pratico-teorici con cui la civiltà moderna e contemporanea si liberano da ogni forma che, presumendo di essere immutabile, ostacola la cosiddetta « novità » del divenire. Tanto più gigantesca, questa mole, quanto meno si comprende il senso autentico della liberazione e della innovazione che in essa vengono celebrate: quanto meno si comprende, cioè, che la volontà di distruggere gli immutabili è, nella sua essenza più profonda, la volontà di togliere la contraddizione dove il niente, in cui consiste il futuro, viene trasformato in un essente.

È soprattutto la ragione scientifica – anche se in modo inconsapevole – a restituire al niente, da cui le cose provengono, il suo carattere di niente.¹ Se la difesa dalla minaccia dell'imprevedibilità del divenire è costituita dalla previsione, e se nella volontà di « verità » la previsione entifica il niente (e la difesa e il dominio falliscono), invece il metodo sperimentale della scienza moderna non impone le proprie previsioni al divenire del mondo (non intende cioè la previsione come verità immutabile), ma lascia che sia il divenire a stabilire il valore della previsione; intende cioè la previsione come una *prova*, un'*ipotesi*, che, anche quando ha un altissimo grado di conferma, può essere sempre smentita. Ma ciò da cui l'ipotesi più confermata può essere sempre smentita, può essere soltanto ciò che non ha alcun legame con l'esistente, alcuna predisposizione verso l'esistente e che quindi non può essere in alcun modo anticipato, è assolutamente imprevedibile; e questo può essere soltanto ciò che, affacciandosi nell'esperienza, proviene dal niente. È impossibile comprendere il senso autentico del metodo sperimentale, prescindendo dalla sua relazione col senso greco dell'essere e del niente. Ciò vuol dire che la scienza non è ancora nella condizione di comprendere ciò che pur le è consentito comprendere della propria essenza.

Proprio perché, nell'essenza della razionalità scientifica, il futuro è il niente da cui l'essente proviene, il successo di ogni previsione scientifica è assolutamente casuale: non può esistere infatti alcuna regola o legge che spinga il niente a diventare essente seguendo una direzione piuttosto che un'altra. Se si ribatte che se una regola dell'accadimento non può essere data dal niente, essa può però ben essere data dall'esistente, si

1. Cfr. E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano, 1979.

tratta daccapo di stabilire se tale regola sia una previsione costituita dalla volontà di « verità », che vanifica il futuro entificando il niente, oppure se tale regola sia la previsione costituita dall'ipotesi sperimentale della scienza moderna, che salvaguarda sì la nientità del niente (e cioè il futuro), ma che, proprio per questo, si colloca in un processo dove ogni conferma della previsione è assolutamente casuale. Ciò non significa negare le regolarità empiriche in relazione alle quali si organizzano la teoria e la pratica scientifiche, ma significa che il senso greco del divenire, che sta al fondamento della scienza, richiede che il costituirsi stesso di ogni regolarità empirica sia un *caso*, cioè un *cadere* sull'esistente, provenendo da niente.

La razionalità scientifico-tecnologica riesce ad essere la forma più potente di previsione e quindi di dominio, proprio perché, distruggendo la volontà di « verità » che dissolve il futuro, rimane aperta all'assoluta imprevedibilità del niente in cui il futuro consiste (ossia è completamente disposta a modificare la propria struttura teorico-pratica, sulla base dell'imprevedibile che via via si presenta nell'esperienza). Ma questo vuol dire che la potenza e il dominio che tale razionalità riesce ad esercitare sul mondo sono assolutamente senza perché, ossia sono un puro *fatto* che accade nel divenire del mondo (e che proprio per questo potrebbe improvvisamente venir meno). La volontà di accrescere all'infinito la propria potenza approfitta di questo accadimento della propria potenza, sperimentando tutte le possibilità della razionalità scientifica. L'affermazione che il dominio del mondo, realizzato dalla scienza, è caso, non significa dunque che la scienza rinunci a coordinare i mezzi ai fini sulla base della più rigorosa osservanza ed elaborazione teorica dell'esperienza; ma, anche qui, significa che per quanto rilevante sia la massa di regolarità empiriche che confermano la coordinazione di certi mezzi a certi fini, ogni fine che si crede di aver raggiunto è lasciato *accadere* sul mondo dal niente. È in questo *accadimento* che

l'Apparato scientifico-tecnologico ottiene i risultati più straordinari.

In altri termini, è indubbio che la volontà di potenza domina il mondo in quanto essa è l'Apparato scientifico-tecnologico i cui contenuti e metodi sono rigorosamente determinati; ma anche se le ipotesi in base alle quali l'Apparato progetta il dominio sono continuamente confermate, tuttavia, il fatto che gli eventi del mondo si dispongano nel modo che consente di affermare che il mondo è dominato dall'Apparato scientifico-tecnologico — il fatto che nel mondo accada ciò in relazione a cui si afferma che l'Apparato domina il mondo —, questo fatto è assolutamente casuale, se l'accadimento del mondo è un cadere sull'esistente, provenendo da niente. La volontà di potenza è destinata alla potenza del caso (e alla casualità della potenza).

Certo, quando alla coscienza scientifica capita di soffermarsi su questo ordine di considerazioni, essa se ne sbarazza subito, replicando che gli eventi del mondo non provengono dal niente, ma da una precedente configurazione del mondo. E, d'altra parte, essa è costretta a riconoscere che la precedente configurazione del mondo non può già contenere *totalmente* la nuova configurazione: altrimenti non ci sarebbe passaggio dalla precedente alla nuova configurazione, ma un'unica configurazione in quiete. La scienza e, in genere, la cultura attuale non si avvedono ancora che la *novità* della nuova configurazione è novità, *solo* se il nuovo è stato un niente, e cioè solo se il nuovo proviene da niente. Se nel nuovo non ci fosse alcunché che è stato niente — se di ogni contenuto e di ogni relazione che costituiscono il nuovo si dovesse escludere che sia stato un niente —, allora ogni contenuto, ogni forma, ogni aspetto, ogni relazione degli eventi esisterebbero da sempre, immutabilmente; ma questa esistenza immutabile del Tutto è proprio ciò che la scienza e l'intera cultura intendono negare. La coscienza scientifica e storica del nostro tempo affermano nel modo più perentorio il carattere processuale, storico della

realtà; ma coscienza scientifica e coscienza storica lasciano ancora nel proprio inconscio la condizione essenziale per la quale la realtà è processo e storia: lasciano nel proprio inconscio quella relazione essenziale degli oggetti con l'essere e col niente, che la filosofia greca ha portato alla luce una volta per tutte, e per la quale *il futuro è il niente da cui le cose provengono* (e il passato è il niente in cui le cose ritornano). Ciò che vi è di essenziale e di decisivo nel modo in cui la cultura attuale si pone in rapporto al futuro rimane ancora nell'«inconscio» di tale cultura. Ma è proprio questo «inconscio» — cioè questo inespresso — a costituire l'essenza della coscienza scientifico-tecnologica e dell'intera nostra cultura.

12

La volontà di dominio vuole che il dominabile stesso esista; e l'assolutamente dominabile è il divenire, così come esso è inteso dall'ontologia greca. Ma l'esistenza del divenire, che la volontà di potenza vuole per essere potente, è anche il pericolo estremo dell'imprevedibile, da cui la volontà di potenza si difende mediante la previsione. La volontà di «verità» — cioè la forma di previsione attorno a cui si organizza la tradizione dell'Occidente — è *destinata* a tramontare nella forma di previsione che è propria della razionalità scientifico-tecnologica, perché questa seconda forma di previsione libera il divenire dalla volontà di «verità» che cancella la nientità del futuro. Alla previsione scientifica può *accadere* di essere la forma più potente di dominio (il dominio scientifico del mondo può essere cioè *caso*), solo alla condizione che la scienza si liberi dalla volontà di «verità» che entifica il niente.

Affermando che la civiltà occidentale è *destinata* alla civiltà della scienza e della tecnica, non si esprime

una profezia, ma si mostra che la storia della volontà di potenza è, in sé stessa, il togliimento di una gigantesca contraddizione, nella quale il niente del futuro è costretto ad essere essente. Dire che la tendenza fondamentale della nostra civiltà è il progressivo prevalere dell'organizzazione scientifico-tecnologica dell'esistenza, ossia è il progressivo affermarsi di uno dei due termini della contraddizione tra fini dell'ideologia e fini dell'apparato scientifico-tecnologico, significa dunque che questo progressivo dominio della tecnica non è il semplice accadimento di un fatto, ma è, appunto, la *destinazione* dell'Occidente alla civiltà della tecnica. Affermare questa destinazione non significa avanzare una profezia che veda prolungarsi nel futuro la tendenza fondamentale della nostra civiltà. La destinazione dell'Occidente alla civiltà della tecnica significa che l'Apparato scientifico-tecnologico è la negazione, il togliimento della contraddizione in cui la volontà di «verità» entifica la nientità del futuro, ossia entifica il niente da cui le cose, nel divenire, provengono. (E agli occhi dell'Apparato la volontà di «verità» è la forma suprema di ideologia).

Che questa contraddizione si perpetui è certamente possibile. Ma il suo apparire e l'apparire della sua negazione *indicano la direzione* in cui resta tolta quell'altra contraddizione — la contraddizione cioè, tra i fini dell'ideologia e i fini dell'Apparato scientifico-tecnologico, da cui abbiamo preso le mosse. Indicano la direzione della civiltà della tecnica. E questa indicazione è appunto la destinazione dell'Occidente alla civiltà della tecnica. La tendenza fondamentale della nostra civiltà muove dalla dimenticanza del futuro al riconoscimento che il futuro è il niente da cui le cose provengono. All'interno di questo riconoscimento la scienza prevede e domina il mondo.

Ma sia la scienza sia la volontà di «verità» sono forme della volontà di potenza, cioè della *fede* nell'*esistenza del divenire* (ossia del dominabile, ossia di

ciò che esce dal niente e vi ritorna). Solo se si ha questa *fede* ci si può proporre il dominio del mondo – e la civiltà della tecnica è la forma più rigorosa e potente del dominio.

Per comprendere il senso della nostra civiltà non si dovrà allora innanzitutto guardare nell'abisso di questa fede?

III L'ETICA DELLA SCIENZA

L'inevitabile subordinazione di ogni scopo allo scopo che l'Apparato scientifico-tecnologico possiede di per sé stesso illumina il senso di ciò che oggi viene chiamato « etica della scienza ».

« Etica » è riconoscere che l'agire è sottoposto a vincoli – venga operato, tale riconoscimento, da chi agisce, oppure da una riflessione teorica che prescrive vincoli all'azione (o descrive un agire che si sente determinato da vincoli). All'inizio della civiltà occidentale si afferma il principio che il conoscere non abbia altri vincoli che quelli imposti dalla verità del conoscere. Tale principio si oppone alla proibizione biblica di gustare i frutti dell'albero della conoscenza. Anche la moderna conoscenza scientifica, dunque, riconosce solo i vincoli imposti dalla razionalità scientifica. L'etica della conoscenza scientifica consiste nella fedeltà al tipo di ragione che si esprime nella scienza.

Ma la scienza non è solo razionalità teorica: è anche capacità di trasformare il mondo, ossia è tecnica. Anzi, la scienza oggi domina il mondo non perché essa possieda la forma più alta di razionalità: all'opposto,

è perché il dominio scientifico della realtà è oggi più potente di ogni altra forma di dominio che si può affermare che la scienza esprime la forma più alta di razionalità oggi esistente. Ormai la scienza stessa riconosce che il proprio potere sulla realtà potrebbe all'improvviso venir meno completamente. Ciò significa che in base alla configurazione della razionalità scientifica non è possibile affermare l'esistenza di una implicazione necessaria tra tale configurazione e la potenza che essa esercita sulla realtà. La grandezza teorica della scienza è misurata dalla sua capacità di dominio.

Ma rispetto alla scienza in quanto potenza dominatrice del mondo si presenta il problema di determinare un vincolo etico che sia qualcosa di diverso dalla semplice fedeltà della scienza al proprio tipo di razionalità. Cristianesimo, filosofia, politica, società civile, stato, coscienza liberal-democratica, mondo capitalista e comunista, le varie forme di umanesimo: sono le forze che hanno via via voluto indicare a quali vincoli etici la scienza debba sentirsi sottoposta, appunto perché l'operare scientifico-tecnologico è stato considerato da tali forze come lo strumento – oggi il più efficace – per realizzare quello che per ognuna di esse è lo scopo autentico dell'esistenza umana (cfr. cap. 3). In questa situazione, l'etica della scienza consiste nella subordinazione della scienza allo scopo proposto dall'esterno da quelle forze – subordinazione dove la scienza funziona come mezzo per la realizzazione di tale scopo.

Ma la circostanza che quelle forze si trovano tra di loro in un rapporto conflittuale; che per ognuna di esse lo strumento decisivo per risolvere a proprio vantaggio il conflitto è daccapo la misura in cui dispongono dell'Apparato scientifico-tecnologico; che capitalismo e socialismo reali detengono il monopolio della produzione, dell'uso e del rafforzamento dell'Apparato e che per realizzare i loro scopi i due blocchi sono direttamente interessati non solo alla perpetua-

zione, ma al progressivo rafforzamento dell'Apparato: questa circostanza favorisce il processo in cui si impone progressivamente sulle altre l'etica *intrinseca* della scienza – l'etica cioè che non è né la semplice fedeltà della scienza al proprio tipo di razionalità, né la subordinazione della scienza agli scopi che le vengono assegnati dall'esterno. L'etica intrinseca della scienza è appunto la volontà della scienza di realizzare lo scopo supremo che essa possiede *di per sé stessa*: l'*incremento infinito* della propria potenza, la capacità di realizzare insieme sempre più ampi e differenziati di scopi. Proprio perché l'Apparato vuole dominare la realtà, per esso non esiste in linea di principio alcun limite inviolabile del dominio e della potenza; nessun livello di potenza è definitivo e insuperabile; e se lo scopo supremo dell'Apparato è il superamento di ogni limite, l'infinito accrescimento della propria potenza, l'Apparato è vincolato unicamente dal suo essere ormai la forma suprema di volontà di potenza, ossia è vincolato unicamente dalla sua volontà di sciogliere ogni vincolo.

L'etica intrinseca della scienza – la volontà di potere sempre di più – sta imponendosi su ogni altra forza etica (cristianesimo, democrazia, capitalismo, comunismo, ecc.) che ha considerato l'Apparato come mezzo per la realizzazione dei propri scopi; mirando a impadronirsi di esso e a renderlo sempre più potente per usarlo nel conflitto con le forze antagoniste, è inevitabile che le stesse etiche non scientifiche finiscano col subordinare i loro scopi peculiari allo scopo intrinseco dell'Apparato, ossia alla realizzazione dell'infinito incremento della potenza. Inevitabile che l'Apparato divenga, da mezzo, scopo supremo di quelle stesse forze che vorrebbero servirsi come mezzo; inevitabile che, nello scontro tra capitalismo e comunismo, i loro valori e i loro scopi finiscano con l'essere subordinati e sacrificati alla volontà di accrescere indefinitamente la potenza dello strumento che li dovrebbe realizzare; inevitabile la subordinazione di

tali scopi al rafforzamento infinito dell'Apparato, perché o uno dei due antagonisti accetta che la potenza dell'avversario sia maggiore – e ciò equivale ad accettare il prevalere degli scopi dell'avversario –, oppure decide di perseguire a sua volta, e ad ogni costo, il rafforzamento della propria potenza scientifico-tecnologica: anche a costo di accantonare i propri scopi e la propria etica, qualora essi apparissero incompatibili con il nuovo livello di potenza al quale si decide di pervenire. Appunto per questo si diceva sopra che la conflittualità tra le forze etiche non scientifiche favorisce l'etica intrinseca dell'Apparato scientifico-tecnologico, l'aumento indefinito della potenza.

È quindi prevedibile un futuro in cui la contrapposizione tra capitalismo e comunismo non avrà più alcun contenuto, cioè non sarà più contrapposizione tra capitalismo e comunismo, ma tra due volontà e tra due etiche astratte, vuote, ognuna delle quali non vorrà altro che impadronirsi o distruggere la quantità di potenza di cui l'altra dispone. Ma è prevedibile anche un futuro più remoto, dove la volontà dell'Apparato di accrescere indefinitamente la propria potenza esige la soppressione della contrapposizione residuale tra quelle due volontà astratte, ossia esige la soppressione di ciò che ostacola l'indefinito incremento della potenza. Si tratta del futuro dove l'etica della scienza domina incontrastata il pianeta. Proprio perché è l'etica della creatività assoluta, essa è insieme l'etica dell'assoluta distruttività: essa distrugge ogni stato del mondo che impedisce l'indefinito espandersi della potenza.

Né la nostra cultura può obiettare che l'imporsi dell'etica intrinseca della scienza distrugge certi valori che non devono essere distrutti: se la nostra cultura, che ormai guida ogni altra cultura della terra, è giunta al rifiuto di ogni verità definitiva, non può avere verità definitiva nemmeno il tentativo di salvare, contro l'etica della scienza, i valori dell'etica non scientifica. Se non esiste alcuna verità definitiva, non rimane

altro che lo scontro tra le forze che stanno sulla terra, e il prevalere di alcune su altre. L'Apparato scientifico-tecnologico è appunto la forza che ormai domina su ogni altra. A chi replicasse che per percepire e fuggire il male e il dolore non c'è bisogno di alcuna verità definitiva, bisognerebbe rispondere che il principio di evitare il male e il dolore è appunto una di quelle etiche non scientifiche che presumono di servirsi della scienza e della tecnica, ma sono poi destinate a subordinare i loro scopi specifici all'incremento della potenza dell'Apparato. Tale incremento prevede indubbiamente la manipolazione dell'uomo e le quantità di sofferenza che le sono connesse. D'altra parte la scienza non può non tener conto del fatto che gli uomini non vogliono soffrire, così come deve tener conto di tutti gli ostacoli che ritardano la crescita della sua potenza. Anzi, in questo caso l'ostacolo è preminente, perché l'Apparato è una struttura sociale, e gli individui che la formano non rimangono indifferenti di fronte al problema della sofferenza dell'uomo.

La ricerca del piacere e la fuga dal dolore può essere considerata un *fatto* (quindi potrebbe accadere il fatto opposto, ad esempio il superuomo di Nietzsche, che non rifiuta il dolore e disprezza il piacere). Non può cioè diventare un *principio* da contrapporre all'incremento infinito della potenza, ossia a un processo che ha la capacità di diventare la più radicale liberazione dal dolore che mai sia apparsa. I piaceri, d'altra parte, sono seguiti dai dolori, e viceversa; e già Platone, nel *Protagora*, rileva che per stabilire se un piacere debba essere goduto o rifiutato, è necessario commisurare in modo incontrovertibile il piacere scelto al dolore che ne segue (o il dolore rifiutato al piacere che ne seguirebbe); occorre cioè che l'*epistème*, la visione della verità incontrovertibile, divenga capace di misurarli e sia appunto, μετρητική ἐπιστήμη (357 b). Da questa misura dipende « la salvezza della vita » (ἡ σωτηρία τοῦ βίου, 357 a) e ci si può quindi solo

affidare all'incontrovertibilità dell'*epistème*. Ma la crisi della verità è crisi dell'*epistème* (e del modo in cui si intende la salvezza della vita) e quindi nessuna misurazione può garantire che sia preferibile evitare una certa sofferenza piuttosto che impedire l'incremento della potenza dell'Apparato. Se ciò avviene di fatto, è perché le abitudini sociali dei paesi che amministrano l'Apparato sono più forti della volontà di effettuare quell'incremento mediante una certa quantità di sofferenze, piuttosto che mediante un ulteriore raffinamento delle possibilità tecnologiche.

2

Nella storia dell'Occidente, la scienza è la forma più alta della volontà di potenza. Ma il modo in cui viene intesa la potenza dalla cultura occidentale, e quindi dalla stessa scienza moderna, porta ad escludere che la potenza sia un « dato oggettivo », un contenuto reale che si mostra, appare in sé stesso all'interno dell'esperienza.

In tutte le più antiche comunità umane la potenza è qualcosa che sta sotto gli occhi di tutti. Il re, il capo, è il comune punto di riferimento del gruppo umano. Appunto in relazione a questo punto comune il gruppo umano diventa *comunità*. Questo significa che già nella concezione magica del mondo, la potenza è tale solo se non è un'esperienza individuale, ma sociale, pubblica, comunitaria. Il potente non è colui la cui potenza rimane sconosciuta, ma è il re, che sta sotto gli occhi di tutti e che a tutti mostra la propria potenza. Ma questo carattere della potenza è proprio non solo della magia, ma anche della religione e della scienza. Magia, fede religiosa e scienza non hanno in comune soltanto il fatto di essere modi specifici di dominio del mondo: in esse, il concetto stesso di « dominio » è profondamente omogeneo: il dominio è ap-

punto un evento sociale, pubblico; più ampia è la società che riconosce l'esistenza del dominio, più esso è potente. Il dominio tende ad essere riconosciuto da quella società totale che è l'umanità stessa.

Ma anche nel pensiero greco il dominio e la potenza sono inseparabili dal loro riconoscimento pubblico, sociale, intersoggettivo. La parola greca *demiourgós*, con la quale si indica l'attività creatrice di Dio, significa, alla lettera, « colui che lavora per il pubblico » (o per il « popolo », per il *démos*), « colui che mostra in pubblico la propria potenza ». La divina potenza del Demiurgo è indisciungibile dal suo essere riconosciuta dal popolo degli uomini. Le opere di Dio sono di Dio, cioè veramente potenti, perché tutti possono vederle. Il concetto cristiano di « gloria di Dio » esprime questo stesso pensiero. La parola latina *gloria* indica ciò che sa farsi udire, che non sta chiuso, ma si libera per l'ascolto di tutti. E anche la parola greca *dóxa*, che nella *Volgata* vien resa con *gloria*, significa ciò che si mostra, si manifesta, è luminoso ed è quindi visibile da tutti. La potenza di Dio è inseparabile dalla gloria di Dio. Per il *Brahmana dalle cento vie* il sole non si levarebbe se il sacerdote non offrisse il sacrificio del fuoco. Ma Cristo è il sommo sacerdote che sacrifica sé stesso perché si levi per l'uomo il sole della salvezza. La capacità di produrre la salvezza dell'uomo esprime una potenza ancora maggiore di quella che all'alba fa sorgere il sole. Ma questa suprema potenza richiede la fede dell'uomo, richiede cioè di essere riconosciuta da tutti gli uomini. La fede è l'occhio dove risplende la Gloria di Dio. È vero che in questo mondo molti non credono, ma nel Giorno del giudizio Cristo apparirà nella sua Gloria, cioè tutti vedranno la sua potenza. Il Giorno del giudizio è la manifestazione suprema della potenza di Dio.

Dire che oggi l'Apparato scientifico-tecnologico subordina a sé tutte le forme di potenza apparse lungo la storia dell'uomo, significa dunque dire che la potenza della scienza ottiene un riconoscimento sociale

che non è più ottenuto dalla magia, dalla religione, dalla politica, ecc. Ma anche per la scienza moderna la potenza sul mondo esiste soltanto se la totalità dei gruppi umani riconosce l'esistenza di tale potenza. La scienza è inseparabile dalla propria « gloria ». Una trasformazione del mondo ha carattere scientifico solo se è percepita da tutti coloro che (secondo criteri scientifici) sono ritenuti sani di mente. Se solo un individuo, o un gruppo minoritario di individui, percepiscono una trasformazione del mondo, la scienza non potrà mai accordarle carattere scientifico. Un dominio del mondo di cui la gente non mostri di accorgersi non è scientifico. C.S. Peirce, O. Neurath, K. Popper, chiarendo questo concetto, hanno ripetuto, della scienza, quello che la scienza moderna ha sempre pensato di sé stessa: che dominio e potenza hanno carattere scientifico soltanto se essi non sono il contenuto di un'esperienza privata, ma godono di un riconoscimento pubblico, sociale, intersoggettivo. Non è dunque una stravaganza l'affermazione di Popper che se Robinson Crusoe avesse scoperto e fabbricato nella sua isola sperduta tutto quello che dopo di lui è stato scoperto e fabbricato dalla scienza moderna, questa intera sua scoperta e fabbricazione non avrebbe il minimo valore scientifico, proprio perché si sarebbe realizzata all'interno di una esperienza individuale, privata, rimasta cioè al di fuori del circolo della reazione sociale al suo costituirsi e proporsi – la reazione che si determina come consenso o dissenso relativamente all'affermazione dell'esistenza e dell'efficacia di quel solitario lavoro.

A questo punto si tratta di comprendere che se la potenza ha carattere scientifico, solo se è intersoggettivamente riconosciuta, d'altra parte il riconoscimento intersoggettivo non è un « dato oggettivo », non è un contenuto immediatamente dato, manifesto, presente nell'esperienza; l'affermazione che esiste un riconoscimento intersoggettivo è il risultato di una *interpretazione*. Che certi eventi empirici, immediata-

mente dati nell'esperienza, *siano* la società e il riconoscimento sociale esprimendosi nel linguaggio e nel comportamento; che cioè esista una connessione tra certi eventi empirici e certi significati quali « società » e « riconoscimento sociale », una connessione dove questi significati esprimono il senso più profondo di quegli eventi, ebbene tutto questo non è a sua volta un evento empirico immediatamente dato nell'esperienza, ma è il risultato dell'*interpretare*, ossia della volontà che – ai livelli più profondi e meno controllabili della nostra percezione del mondo – *stabilisce, decide* che il senso profondo di quegli eventi empirici sia espresso da quei significati. L'interpretazione, infatti, per quanto radicata nel comportamento dell'uomo non indica connessioni necessarie, aventi cioè il valore di verità definitive; e quindi, per quanto grande possa essere la plausibilità delle connessioni stabilite dall'interpretazione, la ragione decisiva in base alla quale esse vengono affermate è da ultimo la pura volontà – ossia la pura fede, la pura decisione – che esse esistano. L'interpretazione è volontà interpretante.

Appare, da queste considerazioni, che se la potenza ha carattere scientifico solo se è pubblicamente riconosciuta, e se il riconoscimento pubblico non è un dato immediatamente sperimentabile, ma è un risultato della volontà interpretante, allora nemmeno la potenza della scienza sulla realtà è un dato immediatamente sperimentabile, ma è a sua volta qualcosa che la volontà interpretante vuole e decide che esista. Qualcosa in cui, attraverso l'interpretazione, si ha fede.

La volontà interpretante non è una figura estranea alla scienza: essa appartiene all'essenza stessa della scienza, cioè all'essenza dell'Apparato scientifico-tecnologico. La scienza richiede il riconoscimento pubblico della propria potenza, perché alla radice della volontà di potenza in cui la scienza consiste agisce quella forma originaria di volontà di potenza che è la volontà interpretante, ossia la volontà che decide che

una certa configurazione del mondo sia la potenza, il dominio, il successo della scienza e delle altre forze che si contendono il mondo. La scienza *vuole* il dominio, non solo nel senso più familiare che il dominio è lo scopo che la scienza vuole realizzare, ma anche in un senso estremamente più radicale e più nascosto: nel senso, appunto, che è la stessa volontà di potenza a volere – a decidere, ad aver fede – che il dato, al quale conduce l'agire scientifico, sia la realizzazione degli scopi che tale agire si propone; ossia è la stessa volontà di potenza che, in quanto volontà interpretante, decide di intendere certi eventi come il riconoscimento pubblico, e tendenzialmente universale, del dominio della scienza, e cioè decide di credere che ciò che oggi esiste sulla terra è il dominio della scienza. La scienza non solo vuole dominare, ma decide essa stessa in che cosa consista il dominio – appunto perché è essa stessa, in quanto volontà interpretante, a decidere che certi eventi siano il riconoscimento pubblico del dominio della scienza (il riconoscimento senza di cui, per la scienza, il dominio non ha carattere scientifico).¹

Questa volontà, con la quale la scienza decide che certi eventi siano da intendere come il dominio da essa esercitato sulla realtà, è presente anche nella religione. Nel *Brahmana dalle cento vie*, uno dei più grandi testi religiosi dell'umanità, si dice che « il sole non si levarebbe se il sacerdote, all'alba, non offrisse il sacrificio del fuoco ». Anche in questo caso *si decide* che un certo evento – il levarsi del sole – sia l'effetto della potenza del sacrificio. E anche la coscienza cristiana *decide* che la salvezza dell'uomo sia l'effetto del sacrificio di Gesù. Ovviamente, scienza e religione hanno strutture concettuali e pratiche profondamente diverse; e tuttavia la potenza della scienza, come la potenza della religione, non è qualcosa di osservabile nel-

1. Cfr. E. Severino, *Legge e caso*, cit., pp. 58 sgg., e *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, cap. xv.

l'esperienza, ma è il contenuto di una fede – della fede in cui consiste la volontà interpretante.

È già un vecchio modo di intendere la scienza affermare che i fenomeni naturali, che la magia crede di produrre, accadono invece conformemente alle « leggi » della natura scoperte dall'indagine scientifica, e che veramente reale è solo ciò che a tali leggi è sottoposto. Le cosiddette « leggi di natura » sono concepite oggi dalla scienza come « ipotesi » che vengono mantenute sino a quando non sono smentite dall'esperienza. Ma l'esperienza alla quale esse vengono commisurate non è l'esperienza individuale, privata, che può essere anche in contrasto con quella degli altri. L'esperienza cui si commisurano le ipotesi e che conferisce loro un carattere scientifico è l'« esperienza pubblica » – dove il « pubblico » non si restringe a una certa area sociale o geografica, ma è in linea di principio l'umanità intera.

La scienza domina e trasforma la terra. Si è lasciata indietro ogni altra forma di dominio (forza bruta, magia, religione, politica, ideologia). E per la scienza, si è visto, questo suo dominio ha carattere scientifico, ed è la forma più potente di dominio mai apparsa, solo in quanto non esiste alcuna comunità umana che non mostri di riconoscere l'esistenza di tale dominio, e cioè solo in quanto tale esistenza è oggetto dell'unico, effettivo, irrefrenabile « consenso universale » oggi esistente sulla terra. Senza questo consenso la scienza non sarebbe scienza e la sua potenza sarebbe nulla. Non è perché la scienza riesce « oggettivamente » a dominare il mondo (non è perché Robinson Crusoe domina « oggettivamente » la realtà) che c'è consenso universale sull'esistenza di questo dominio; ma all'opposto è perché esiste tale consenso che si può affermare che la scienza domina « oggettivamente » il mondo (e cioè che il dominio di Robinson Crusoe è effettivo). Il « dominio oggettivo » è costituito da ultimo dal riconoscimento sociale di tale dominio.

Sennonché – e ritorniamo al punto decisivo –, nem-

meno quel « consenso universale » e quel « riconoscimento sociale » del potere della scienza sono « dati oggettivi », immediatamente e direttamente attestati nell'esperienza umana del mondo. « Consenso » e « riconoscimento » sono comportamenti dell'uomo. Ma il comportamento umano è uno degli aspetti più ambigui, incerti, insondabili, indecifrabili del mondo. Il più semplice dei gesti, la più breve delle parole dell'uomo sono i più ambigui. Anche in relazione a chi ci è più vicino, non possiamo mai essere veramente sicuri di sapere che cosa abbia voluto fare o dire. Spesso, questo, ognuno di noi se lo chiede perfino di sé stesso. Come è quindi infinitamente *lontano* ciò che chiamiamo « il prossimo »! Spesso ci domandiamo se il prossimo sia fatto come noi. Ma, poi, esiste davvero il « prossimo »? Esiste davvero quella molteplicità di coscienze, che dovrebbe esprimersi o mascherarsi in ciò che chiamiamo « comportamento altrui »? Da questa incertezza di fondo sembra che da millenni l'uomo abbia tentato di uscire, tracciando mappe, continuamente rettificando e punti di riferimento continuamente spostati, credendo di intravedere regolarità nell'imprevedibilità del comportamento umano, avventurandosi dunque nell'*interpretazione* del « prossimo ». Ma nonostante ogni tentativo e ogni perfezionamento, la nostra interpretazione del prossimo non riesce mai a diventare una verità evidente e incontrovertibile. Questo vuol dire che la persuasione che un certo gesto o una certa parola siano un segno di approvazione o di disapprovazione, di consenso o di dissenso, si appoggia da ultimo su una *fede*, un *atto di volontà*, una *decisione*, una *interpretazione*, appunto: la decisione, la fede che quel gesto e quella parola siano segno di approvazione o disapprovazione, di consenso o di dissenso.

Che dunque esista un « consenso universale » e un « universale riconoscimento sociale » circa l'esistenza del dominio scientifico della terra, non è dunque un « dato oggettivo », immediatamente e direttamente

attestato dall'esperienza, ma è una *fede*, una *decisione*, una volontà che il mondo abbia questo senso piuttosto che un altro. Si può affermare che la scienza domina il mondo, solo perché esiste un riconoscimento sociale di tale dominio. Ma che esista tale riconoscimento non è una verità evidente, immediatamente attestata dall'esperienza, ma è il contenuto di una fede, di un atto di volontà, di una interpretazione, ossia di una decisione che il mondo abbia un certo senso. Così come è interpretazione, decisione, fede, volontà che il sacrificio magico del fuoco faccia sorgere il sole e che il sacrificio di Cristo produca la salvezza dell'uomo.

Il sapere scientifico osserva che il sole si leva anche se il sacerdote non compie il sacrificio del fuoco, mentre l'energia atomica si sviluppa solo in correlazione a certe operazioni scientifico-tecnologiche. Ma, d'accapo, la potenza dell'energia atomica ha carattere scientifico solo se è socialmente riconosciuta; e l'esistenza di questo riconoscimento non è un dato oggettivo, ma è qualcosa che risulta dalla interpretazione. L'interpretazione, dunque, agisce, nei confronti del riconoscimento sociale dell'energia atomica, in modo analogo a come essa, nella coscienza religiosa, agisce nei confronti della connessione tra il sacrificio del fuoco e il levarsi del sole.

È indubbio che magia e religione richiedono anch'esse, oltre alla fede nei loro contenuti, anche la fede nell'esistenza del riconoscimento sociale della loro potenza; ma anche la scienza richiede, oltre alla fede nell'esistenza del riconoscimento sociale della sua potenza, anche la fede che il proprio apparato concettuale abbia la capacità di dominare il mondo. In altri termini, se la scienza stessa oggi riconosce che il proprio dominio sul mondo potrebbe improvvisamente venir meno, ciò significa che non esiste un nesso necessario tra l'apparato concettuale e la potenza della scienza sul mondo, e quindi è una fede che il sacrificio del fuoco faccia sorgere il sole (e il sacrificio di Cristo salvi l'uomo), così come è una fede che l'apparato con-

concettuale della scienza domini il mondo. Oggi è la scienza stessa ad escludere ogni verità definitiva e incontrovertibile. Ma se la verità non esiste, ogni convinzione sta alla stessa distanza dalla verità inesistente: a una distanza infinita e impercorribile. In questa logica, non si può più dire che una fede sia più vicina di un'altra alla verità, ma soltanto che è più potente di un'altra. La fede in cui consiste la scienza è più potente della fede della magia, della religione e di ogni altra fede. Ed è più potente perché la fede nell'esistenza del riconoscimento universale della potenza della scienza è più potente di ogni altra fede.

Si può osservare che mentre la fede non mette in dubbio i propri contenuti, la scienza invece li assume ipoteticamente, disposta ad abbandonarli se l'esperienza li dovesse smentire o se dovesse apparire un'ipotesi maggiormente esplicativa. Certamente, la scienza elabora ipotesi. Ma ciò non esclude che essa si regga sulla fede nella propria potenza. Anche se la scienza non crede che esista un nesso necessario fra il proprio apparato concettuale e la potenza sul mondo, essa però crede, cioè ha fede che la sua forma attuale di razionalità consenta un dominio del mondo più efficace di quello realizzabile mediante un qualsiasi altro apparato concettuale. Cioè anche la scienza ha fede nell'esistenza di un mondo da dominare e nella propria capacità di dominarlo.

Nemmeno la scienza, dunque, « è » potente: anch'essa, come la magia, la religione e ogni forma di dominio, « decide », « crede » che ciò che accade sia l'effetto della sua potenza. La potenza della scienza è, da ultimo, la decisione che il contenuto della scienza sia potente. Questa decisione caratterizza il nostro tempo. Il nostro è il tempo che ha fede nella potenza della scienza ed è incredulo rispetto alle altre forme di potenza. Questo non vuol dire che la fede del nostro tempo sia « più razionale » — giacché una fede è più o meno razionale in rapporto alla « ragione », ossia alla capacità, che oggi viene negata, di scorgere la ve-

rità. Questo vuol dire che la fede del nostro tempo è più potente delle altre — nel senso che la fede nella maggior potenza della scienza è, insieme, fede nella maggior potenza di questa fede. D'altra parte, la volontà non interpreta arbitrariamente, ma secondo regole (che per altro non hanno un valore assolutamente vincolante). Ed è nel suo adeguarsi alle proprie regole che la volontà interpretante può affermare che la potenza dell'Apparato scientifico-tecnologico domina oggi ormai ogni altra forma di potenza. Certi eventi si presentano, con un certo indice di regolarità, in concomitanza all'agire scientifico; ed essi sono in concomitanza regolare anche con un cert'altro gruppo di eventi, che per la volontà interpretante sono il riconoscimento pubblico che quel primo gruppo di eventi è la realizzazione degli scopi della scienza, ossia è l'espressione della potenza della scienza sul mondo e sulle altre forme di potenza. È cioè nel suo adeguarsi alle proprie regole che la volontà interpretante può affermare che oggetto di riconoscimento pubblico è la potenza della scienza, e non più la potenza della religione, della magia o di qualsiasi altra forma culturale.

Alla base della volontà dell'Apparato scientifico tecnologico di incrementare indefinitamente la propria potenza, ossia alla base dell'etica della scienza c'è dunque la volontà interpretante, cioè la volontà di dare al mondo quel senso, per il quale esso appare come dominato dalla scienza. Ciò non significa ignorare quella dimensione « oggettiva », sperimentabile, che è costituita dalle regolarità con cui accadono gli eventi che solitamente diciamo « prodotti » dall'azione scientifica, ma significa mettere in rilievo che tali regolarità hanno un valore scientifico, cioè intersoggettivo, solo all'interno della volontà interpretante, ossia all'interno dell'aver fede che il mondo ha un certo senso.

Ma alla radice della volontà di potenza agisce qualcosa di ancora più profondo della fede nell'esistenza del dominio scientifico. La volontà di potenza può voler dominare, accrescere indefinitamente il proprio dominio e aver fede nell'esistenza del proprio dominio solo se, innanzitutto, *vuole* che il dominabile esista. Il dominabile è il *divenire* del mondo. Ci si può proporre di dominare la realtà, solo se *si crede* che la realtà sia divenire, tempo, storia, che ogni suo ordine e configurazione siano provvisori e dissolubili. Il divenire è tanto più intenso e radicale, quanto più ciò che sopraggiunge è *nuovo* e quanto più ciò che si allontana è *lontano* rispetto a ciò che esiste. Per la prima volta, la filosofia greca pensa che ciò che è radicalmente nuovo è ciò che era *niente*, e che ciò che si porta nell'estrema lontananza dall'esistere è ciò che ridiventa *niente*. Il divenire appare, per la prima volta, come l'uscire dal niente e il ritornare nel niente. La fede nell'esistenza del divenire è la dimensione in cui viene alla luce l'intera civiltà occidentale. Anche se la scienza tende a disinteressarsi delle proprie radici filosofiche, ogni linguaggio e ogni pratica della scienza hanno uno spessore ben superiore a quello di cui la scienza stessa è consapevole. La riflessione greca sul senso dell'essere e del niente, cioè l'*ontologia*, è lo spessore che dà significato al linguaggio e alla pratica della scienza.

Nella civiltà occidentale, dunque, la volontà di potenza è possibile solo sul fondamento della fede nell'esistenza del divenire, ossia di ciò che il pensiero greco ha inteso esprimere con la parola « divenire ». Anzi, la fede nell'esistenza del divenire del mondo è la forma originaria della volontà di potenza. La volontà di potenza dell'Occidente, che culmina nella volontà di potenza dell'Apparato scientifico-tecnologico, raggiunge la radicalità estrema, perché è il senso greco del divenire a raggiungere la radicalità estrema. Sulla

base del senso greco del divenire la scienza vuole accrescere all'infinito la propria capacità di creare e annientare ordini e mondi, ossia di farli uscire dal niente e di farli ritornare nel niente. Il fondamento dell'etica della scienza è la fede nell'esistenza del divenire, ossia è la forma originaria della volontà di potenza.

Questa fede è il fondamento di ogni etica dell'Occidente. Ma mentre ogni etica della tradizione occidentale ha voluto imporre un ordinamento immutabile, che finisce col rendere impensabile la fede nel divenire – ossia ciò che l'Occidente, sin dal suo inizio, sente come l'evidenza suprema –, l'etica della scienza è invece, ormai, negazione di ogni ordinamento immutabile, proprio in quanto essa è volontà di accrescere indefinitamente la propria potenza, ossia la propria capacità di trasformare qualsiasi ordinamento del mondo. Questa volontà di infinito accrescimento della potenza costituisce quindi, nella storia dell'Occidente, la fedeltà estrema alla fede nel divenire, ossia al senso del divenire, portato alla luce dalla filosofia greca.

Nella cultura occidentale, questa fede è vissuta come l'evidenza suprema e insieme – soprattutto nella cultura scientifica – è considerata come qualcosa di cui possiamo completamente disinteressarci. Quando questa fede è vissuta come evidenza suprema, si obietta che il divenire, l'uscire dal niente e il ritornarvi, non è il contenuto di una fede, di una volontà, ma è qualcosa di dato e di indipendente dal volere. Tuttavia il senso e l'incontrovertibilità di questo dato e di questa indipendenza dal volere non sono mai stati messi in discussione. Lo spirito critico della cultura occidentale ha messo tutto in discussione, ma rimanendo all'interno della convinzione che la realtà con cui l'uomo ha a che fare esce e ritorna nel niente, è storica, temporale, caduca, contingente, diveniente. Questa convinzione non è mai stata messa in questione e quindi, sottratta ad ogni problematizzazione, rimane una fede, la fede fondamentale dell'Occidente. Rimane una interpretazione, l'interpretazione fonda-

mentale, al cui interno si fonda ogni interpretazione, e quindi anche l'interpretazione per la quale certi eventi sono il riconoscimento sociale della potenza della scienza (l'interpretazione che decide che la potenza della scienza è reale, ossia decide in che consista tale potenza).

Quando invece, come spesso accade nel sapere scientifico, si ritiene di non aver nulla a che fare con la riflessione greca sul senso del niente, dell'essere e del divenire, la fede greca nel divenire diventa ancora più dominante, perché col suo assentarsi dalla riflessione vien meno una delle condizioni essenziali del suo poter essere messa in discussione. I concetti scientifici di « tempo », « divenire », « processo », « variazione », « mutamento », « produzione », « distruzione », « innovazione » non hanno alcun significato al di fuori dell'interpretazione del divenire in termini di « niente » e di « essere »; voltando le spalle a questi termini si ottiene soltanto l'intensificazione del loro dominio sul linguaggio e sulla pratica della scienza.

La questione decisiva del pensiero, oggi, riguarda il senso e il valore della fede e dell'interpretazione greca del divenire. Mettendo in questione tale fede, si mette in questione l'essenza stessa della nostra civiltà. Ma anche: se la fede greca nel divenire sta al fondamento dell'etica della scienza, ossia della volontà di accrescere indefinitamente la propria potenza, allora, mettere in questione la fede e l'interpretazione greca del divenire del mondo significa incominciare per davvero a mettere in questione l'etica della scienza.

IV « ÉLENCHOS »

La scienza incomincia a rivolgersi alla morale e si trova di fronte a un'ombra che va scomparendo. Chiede fino a che punto debba sottomettersi alle leggi morali e l'etica è diventata incapace di mostrare il loro valore. Cresce la sensibilità per gli aspetti distruttivi della scienza e della tecnica e non è mai stato così incerto se l'inaccettabilità della distruzione sia qualcosa di più della volontà di certi gruppi umani di non farsi distruggere o di non distruggere. Più l'esistenza di vincoli morali viene conosciuta e tenuta in considerazione sul pianeta, più decresce – nella cultura che si sviluppa all'interno della fede fondamentale dell'Occidente – la capacità di giustificare quei vincoli.

La crisi della filosofia è crisi dell'etica. I tentativi di salvare l'etica dal naufragio della filosofia si rendono conto, da un lato, che la costruzione di un'« etica scientifica » si risolve nell'identificazione dei « giudizi di fatto » e dei « giudizi di valore », dall'altro lato che la distinzione tra questi due tipi di giudizi è diventata problematica e che la « valutazione » appartiene al sapere scientifico in quanto tale. La valutazione non è il riconoscimento dell'esistenza di un valore, ma è la

volontà che qualcosa abbia valore e cioè, in definitiva, è il puro volere qualcosa.

Tuttavia il carattere problematico della distinzione tra fatto e valore si esprime soprattutto in una dimensione che ancora rimane inesplorata, cioè nella volontà della scienza di accrescere indefinitamente il proprio dominio sul mondo e nella necessità di considerare come risultato di un'interpretazione l'esistenza di tale dominio. L'«etica scientifica» può essere soltanto l'etica intrinseca della scienza, cioè la volontà di aumento indefinito della potenza e la subordinazione di ogni altra etica a tale volontà. Quando invece, nella cultura attuale, si mira alla costruzione di un'«etica scientifica», ci si illude che la conoscenza scientifica possa stabilire l'esistenza di vincoli etici che limitino la volontà di aumento indefinito della potenza dell'Apparato scientifico-tecnologico.

Negli ultimi anni si è sviluppato nei paesi anglosassoni e in Germania un tentativo di salvare l'etica dal naufragio della filosofia, evitando nel contempo di muoversi lungo la strada dell'«etica scientifica». Al centro di questo tentativo sta il rifiuto della filosofia intesa come sapere fondativo che si appoggia a principi «primi» (o «ultimi»), e la proposta di una filosofia e di una «fondazione» della morale intese come sapere «ricostruttivo» che porta alla luce i «presupposti inevitabili» di ogni azione linguistica dell'uomo fornita di senso. Si tratta di filosofi come R.S. Peters, K.O. Apel, A.J. Watt, J. Habermas.

Il loro atteggiamento di fondo è decisamente critico rispetto alla pretesa della filosofia di conoscere verità incontrovertibili e definitive; e tuttavia l'accertamento dei presupposti inevitabili di ogni azione linguistica provvista di senso ripropone una delle figure più caratteristiche della filosofia classica – e anzi, se si considera la cosa dal punto di vista della «fondazione» del sapere, ripropone quella che, per la filosofia classica, è senz'altro la figura fondamentale della struttura del sapere: l'*élenchos*, cioè la «confutazione» che si

rivolge contro chi, volendo rifiutare certi significati o certi asserti, è inevitabilmente costretto, per poterli rifiutare, ad accettarli.

Se l'*élenchos* è la figura fondamentale del pensiero classico, è anche la meno frequentata nella riflessione che la filosofia oggi esercita intorno a quel pensiero. La discussione del senso e della portata dell'*élenchos* è il fondamento di tutti i miei scritti. *La struttura originaria* (1958; seconda edizione, Adelphi, Milano, 1981) si rivolge appunto all'apertura di senso, cioè alla struttura semantica che è necessariamente presupposta da ogni forma di conoscenza, e quindi anche da quella forma che è la negazione stessa di tale struttura – sì che tale negazione, negando ciò senza di cui essa non può essere ciò che essa è (negando cioè il proprio «fondamento»), è negazione di sé stessa. La struttura originaria è «originaria», appunto perché la negazione (una qualsiasi negazione) di essa appare originariamente (cioè in base al proprio contenuto semantico) come autonegazione.¹

Platone usa la parola *élenchos* sia per indicare il tentativo di confutare ciò che non può essere confutato (cfr. ad esempio *Sophista*, 238 d), sia per indicare la confutazione che investe e si impone su chi crede di poter negare qualcosa che non può essere negato (cfr. ad esempio *Sophista*, 252 c). Chi intende «confutare» (*elénchein*) il non-essere, dicendo che non è né unità, né pluralità, e che non lo si può enunciare, né pensare, e che esso è impronunciabile, indicibile, ineffabile e senza senso (*ibid.*, 238 c), deve riconoscere che ne sta parlando, lo sta pensando, esprimendo e cioè lo sta trattando come un ente, e che dunque il suo tentativo di «confutare» il non-essere si risolve in un'«aporia», ossia in un «contraddirsi» (*enantia ... légein*, 238 d). Il non-essere non può essere espulso dal pensare e dal di-

1. Cfr. anche *Essenza del nichilismo*, 1972; seconda edizione, Adelphi, Milano, 1982, pp. 40-58; 116-133.

cibile, perché questa espulsione presuppone la pensabilità e dicibilità del non-essere.

Ma c'è anche l'*élenchos*, la « confutazione » di chi crede di poter negare qualcosa di innegabile. Chi, ad esempio, rifiuta ogni sintesi (*koinōnia*) di determinazioni diverse è « confutabile » da questo suo stesso rifiuto, perché il rifiuto di ogni sintesi di diversi si esprime in un pensiero e in un linguaggio che è una sintesi di diversi (*ibid.*, 252 c). Nel caso precedente, il termine *élenchos* indicava la negazione che presume di togliere di mezzo la verità; ora il termine *élenchos* indica il movimento negativo che toglie di mezzo la negazione della verità.

È in questo secondo modo che Aristotele usa il termine *élenchos* nel libro IV della *Metafisica*: per « dimostrare, in modo confutativo » appunto (*apodeixai ... elenktikōs*, 1006 a 11-12), che è impossibile negare il *principium firmissimum* (ossia ciò che verrà chiamato « principio di non contraddizione »). Questo principio afferma che il contenuto del pensiero è determinato; ma chi nega tale principio pensa, con la sua negazione, qualcosa di determinato; ossia la sua negazione del principio, per costituirsi, deve inevitabilmente presupporre ciò che essa intende negare. L'*élenchos* è appunto il rilevamento di questa presupposizione inevitabile.

I filosofi summenzionati (Peters, Apel, Watt, Habermas) credono di poter mostrare che chi nega le norme etiche più generali e formali deve inevitabilmente presupporle, e quindi si contraddice. Riconoscono (ad esempio Apel e Habermas) i propri debiti nei riguardi del *cogito ergo sum* di Cartesio, ma non fanno altrettanto nei riguardi dell'*élenchos* aristotelico e tanto meno di quello platonico. Il *cogito* di Cartesio può essere espresso come la consapevolezza che, nell'atto stesso in cui io nego di esistere, riconosco (con questa stessa mia negazione) di esistere.

Riconoscono i propri debiti anche nei riguardi della « logica minimale » (che nella scuola di Popper è

considerata come l'area logica presente in ogni pensante), dell'apparato concettuale che sta alla base della nostra esperienza (anch'esso insostituibile, come rileva P.F. Strawson, perché è presente anche negli apparati alternativi) e delle kantiane condizioni trascendentali dell'esperienza (considerate anch'esse come non sostituibili, e quindi come presupposti inevitabili). Ma in tutti questi casi il livello del discorso rimane al di sotto di Aristotele, perché si limita a mettere in rilievo che, poiché chi nega certe strutture concettuali è costretto ad accettarle, costui si contraddice; mentre l'*élenchos* aristotelico si riferisce alla negazione stessa dell'impossibilità di contraddirsi e mette in rilievo che chi nega questa impossibilità, con questa e in questa stessa negazione afferma tale impossibilità. Aristotele, cioè, considera la *dimensione originaria* delle presupposizioni inevitabili di ciò che si intende negare; tutti gli altri una dimensione più o meno derivata.

Habermas propone una « versione più cauta » della fondazione « pragmatico-trascendentale » dell'etica, costruita da K.O. Apel — che si rifà a sua volta agli studi di R.S. Peters e di J. Hintikka. Si tratta di una fondazione « non deduttiva » delle norme etiche più generali e fondamentali. Cioè si esclude che esse possano venir dedotte da principi « primi » (o « ultimi ») e ci si propone di mostrare che ogni individuo, e quindi anche lo scettico della morale, non solo presuppone inevitabilmente una « logica minimale », ma presuppone anche, per il fatto stesso di partecipare alla discussione, certe norme etiche di carattere fondamentale; e quindi — quando, come lo scettico, le nega — si contraddice. La fondazione di tali norme consiste appunto nel rilevamento di tale contraddizione, e la loro accettazione non sarebbe quindi imputabile a una semplice convenzione sociale.

Ma in questi filosofi il rifiuto della contraddizione ha alle proprie spalle, sostanzialmente, il modo in cui la contraddizione è rifiutata da Popper. Popper la rifiuta perché « se si ammettono due asserzioni contraddittorie, si deve ammettere qualsiasi asserzione », e questo provocherebbe il « radicale insuccesso della scienza », il « crollo della scienza » (*Congetture e confutazioni, Che cos'è la dialettica*). Il che vuol dire che a chi non importa nulla di questo crollo e di questo insuccesso è consentito di continuare a contraddirsi e quindi di continuare a negare le norme etiche da lui presupposte in quanto partecipante alla discussione.

Lo stesso Popper, d'altra parte, afferma che l'atteggiamento autenticamente razionalistico – cioè l'importanza attribuita all'argomentazione e all'esperienza – non può essere provato mediante argomentazioni o sulla base dell'esperienza, e ciò significa che esso è adottato in base a « una fede irrazionale nella ragione » (*La società aperta e i suoi nemici*, xxiv, 2). Ma il principio di non contraddizione è appunto, per Popper, qualcosa senza di cui non potrebbe esserci scienza, cioè ragione; sì che il rifiuto della contraddizione è una « fede irrazionale » nella non contraddizione.

Chi, dunque, appoggiandosi a Popper, intende confutare lo scettico che nega ogni norma morale, perché lo scettico si contraddice, deve rassegnarsi a considerare la propria confutazione come una « fede irrazionale » nella morale – che è proprio l'opposto di quanto egli (pur non condividendo le « fondazioni ultime ») intende ottenere attraverso una fondazione pragmatico-trascendentale dei principi morali.

In altri termini, questi autori, impegnati a battere una via intermedia tra lo scetticismo e la fondazione assoluta, concentrano tutta la loro attenzione sulla contraddizione in cui si trova il negatore di ogni norma morale, e non si accorgono che il concetto di « non

contraddizione », di cui essi dispongono, trasforma la loro confutazione dello scettico in una semplice « fede irrazionale » nella necessità di accantonare l'atteggiamento scettico. Mentre Popper riconosceva che la scelta dell'atteggiamento razionalistico è una « decisione morale » (*op. cit.*, xxiv, 3), questi autori tentano senza successo di mostrare che i principi morali sono razionali perché vengono presupposti da tutti coloro che partecipano alla dimensione dialogica della discussione.

Tale insuccesso non è dovuto soltanto alla circostanza che, ignorando il senso dell'*élenchos* aristotelico, essi finiscono col trovarsi tra le mani la semplice fede nella non contraddizione, ma è dovuto anche al modo in cui essi sviluppano la tesi che i primi principi morali sono presupposti da chiunque accetti il dialogo.

Propriamente, il dialogo, per Apel e Habermas, è la « comunità » di cui parlano Peirce e Mead, dove si sviluppa il processo illimitato della comunicazione tra gli individui umani. « Coloro che partecipano all'argomentazione » scrive Habermas « non possono fare a meno di presupporre che la struttura della loro comunicazione esclude ... qualsiasi coazione che, oltre a quella costituita dall'argomento migliore, influisca dall'esterno sul processo di intesa o ne derivi, e che quindi [quella struttura] neutralizza ogni movente che non sia quello della ricerca cooperativa della verità » (*Etica del discorso*, Laterza, 1985, p. 99). Questa ricerca è una « gara » per costruire gli « argomenti migliori » (*op. cit.*, p. 98). Chi partecipa a questa gara deve rispettare alcune regole. Ad esempio, che ognuno dica quello che pensa e non quello che è costretto a dire senza credere in ciò che dice; che ognuno lasci parlare tutti quelli che hanno la capacità di farlo, e non li obblighi a dire quello che non intendono dire; che ogni affermazione possa essere messa in questione. Tali regole prescrivono cioè l'*uguaglianza* di chi partecipa alla gara e la sua *libertà* di opinione (ossia il rifiuto di ogni repressione che lo costringa a comportarsi diver-

samente da come egli vuole). Ma queste regole sono gli stessi principi fondamentali della morale. Chi dunque partecipa all'argomentazione « presuppone inevitabilmente » tali principi. Pertanto, quando lo scettico, partecipando all'argomentazione, nega quei principi, nega ciò che egli inevitabilmente presuppone, e cioè si contraddice. Le complicazioni analitiche introdotte da Habermas riguardano la descrizione dei presupposti inevitabili della argomentazione – e qui si può concedere che tale descrizione sia ineccepibile.

Rimane però un *presupposto*, al fondo del discorso di Habermas (e dei suoi compagni di strada), un presupposto che è *suo* (e dei suoi compagni) e che pertanto non è inevitabile. Il presupposto consiste nel considerare la dimensione dialogica e intersoggettiva dell'argomentazione come un *fatto oggettivo*, come una *realtà data*, una struttura del mondo che esiste indipendentemente da ogni riflessione critica su di essa. Il presupposto sul quale, nelle pagine precedenti, si è più volte ritornati.

Ancora una volta, l'influsso di Popper è determinante. Per Popper, Kant ha mostrato per primo che ogni « percezione » è una « interpretazione ». I « dati » dell'esperienza sono cioè « interpretazioni condotte alla luce di teorie, e pertanto affette dal carattere ipotetico e congetturale di ogni teoria » (*Congetture e confutazioni, Addenda, 1*). Impegnato a sostenere questa tesi (il cui peso nel pensiero di Nietzsche sembra ignorato da Popper) contro l'empirismo e il neopositivismo e a sostenere nel contempo che l'« arbitro imparziale » di ogni controversia scientifica è l'« esperienza pubblica », ossia è la dimensione sociale, intersoggettiva, Popper, *d'altra parte*, non si rende conto che l'esistenza della dimensione dialogica, pubblica, intersoggettiva è a sua volta qualcosa di *interpretato*, ossia non è un dato immediato attestato dall'esperienza. L'interpretare stesso, inoltre, non può essere inteso come una funzione intersoggettiva oggettivamente esistente, ma è la volontà di dare un senso al mondo.

L'intersoggettività appartiene a tale senso, è un contenuto di esso. Per Popper – e poi per Apel, Habermas e gli altri – la dimensione sociale è invece una realtà oggettivamente esistente, un dato, l'esistenza del quale non è qualcosa di interpretato ma di incontrovertibilmente esistente. L'affermazione dell'esistenza della dimensione sociale è cioè una *teoria*, che tuttavia (pur essendo ipotetica e congetturale come ogni altra teoria) non viene messa in discussione e quindi non è un presupposto inevitabile di chi partecipa all'argomentazione, ma è un presupposto *arbitrario*, sottratto alla critica.

Lo scettico può allora avanzare una obiezione che Habermas non prevede. Supponiamo pure – egli può dire – che certi contenuti normativi siano presupposti inevitabili dell'argomentazione. Tuttavia si può partecipare alla dimensione pubblica dell'argomentazione avendo coscienza che l'esistenza di tale dimensione è il risultato di una interpretazione, cioè di una fede o di una ipotesi ermeneutiche. Quei contenuti normativi sono cioè vincolanti *all'interno* di tale fede o ipotesi. Se si partecipa alla argomentazione pubblica, si è così vincolati; ma che tale argomentazione esista (e che esista qualcosa come un « partecipare ad essa ») non è vincolante. I principi morali, che l'argomentazione inevitabilmente presuppone, possono quindi essere messi in questione, appunto in quanto si mette in questione l'esistenza della dimensione intersoggettiva dell'argomentazione. Lo scettico può cioè, *senza contraddirsi*, mettere in questione e negare i principi della morale inevitabilmente presupposti dall'argomentazione.

Certo, anche Habermas si associa a quel « cambiamento di paradigma » che conduce la « filosofia pragmatica » e la « filosofia ermeneutica » ad abbandonare « le pretese fondative ed autofondative » della filosofia della coscienza da Kant a Hegel: « Al posto del soggetto isolato, che si rivolge verso oggetti e che nella riflessione fa oggetto sé stesso, subentra non soltanto

l'idea di una conoscenza mediata dal linguaggio e riferita all'azione, bensì anche il nesso fra la prassi quotidiana e la comunicazione quotidiana, nel quale sono inserite fin da principio attività conoscitive intersoggettive e al contempo cooperative», e che in sostanza è il nesso in cui consiste il «senso comune» (*op. cit.*, pp. 13-14). Ma riconoscere l'esistenza del senso comune e concepire la filosofia come «scienza ricostruttiva» (o «pragmatica universale») che rende esplicite le regole secondo cui il senso comune si costituisce, non significa essere autorizzati a trasformare in verità le convinzioni del senso comune e quindi le convinzioni che affermano la realtà della dimensione sociale e intersoggettiva.

La filosofia della coscienza, inoltre, può ribattere che il «soggetto» non è «isolato», perché è la coscienza trascendentale di ogni contenuto, e quindi anche del senso comune e della dimensione linguistica intersoggettiva. In questo caso lo scetticismo è alleato della coscienza trascendentale, che vede il carattere problematico del proprio contenuto e quindi anche dei principi morali che gli ineriscono. In questa direzione si è sviluppata la filosofia della coscienza nell'attualismo di Gentile e nel problematicismo di Ugo Spirito. Ma poi, l'affermazione che la conoscenza è «mediata dal linguaggio» non può significare altro che i contenuti non linguistici non si presentano mai, di fatto, separati dal linguaggio che li esprime – dove tale presenza è l'apertura senza di cui non si potrebbe nemmeno parlare del linguaggio.

Dopo quanto si è detto a proposito dell'obiezione – non prevista da Habermas – che lo scettico può rivolgere al tentativo di mostrare che i principi morali sono presupposti inevitabili dell'argomentazione, rimane tagliata fuori l'obiezione che Habermas fa rivolgere dallo scettico alla fondazione pragmatico-trascendentale della morale, proposta da Apel e consistente appunto nel rilevamento dell'inevitabilità di quei presupposti.

Popper aveva osservato che l'irrazionalista «può sempre rifiutarsi di accettare le discussioni, o tutte le discussioni o quelle di un certo tipo», e che «siffatto atteggiamento può essere assunto senza diventare logicamente incoerenti» (*La società aperta e i suoi nemici*, xxiv, 2). Habermas, da un lato, intende mostrare, oltrepassando il risultato di Apel, che lo scettico (cioè l'irrazionalista) può appunto, come diceva Popper, rifiutarsi di partecipare alla discussione (liberandosi quindi dalla contraddizione, imputatagli da Apel, di dover presupporre ciò che egli nega); e dall'altro lato intende mostrare che, ciò nonostante, quest'ultima mossa dello scettico è destinata al fallimento, perché, essendo essa un tipo di rifiuto, essa è daccapo un modo di presupporre ciò che essa rifiuta.

Diciamo che questa «obiezione» dello scettico – il rifiuto di partecipare alla discussione – rimane tagliata fuori (e quindi rimane tagliata fuori anche la replica di Habermas a tale obiezione), perché esiste uno scetticismo più radicale e più «coerente» di quello previsto da Habermas (che mira appunto ad aver partita vinta sullo «scettico coerente», cioè sullo scettico che si è liberato il più possibile dall'incoerenza). Lo scetticismo autenticamente radicale non è quello che si rifiuta di partecipare alla discussione, ma – si è visto – è quello che afferma la problematicità dell'esistenza della dimensione intersoggettiva della discussione.

Comunque, Habermas rileva, sulla linea di Popper, che uno scettico che «preveda di dover esser colto in contraddizioni performative [sono appunto quelle dove, per poter negare un asserto, lo si deve presupporre] rifiuterà in partenza il gioco dell'aggiramento e ricuserà qualsiasi argomentazione», ponendosi «nel ruolo di chi smonta dalla discussione» o togliendo «di sotto ai piedi del pragmatico trascendentale il terreno per i suoi argomenti». Ma per Habermas il razionalismo può evitare il «residuo decisionistico» che, anche se egli non lo dice, è la popperiana fede irrazio-

nale nella ragione, cioè la *volontà* (non argomentabile) di argomentare.

Habermas infatti osserva che « con il rifiuto dell'argomentazione, egli non può, nemmeno indirettamente, negare di condividere una forma di vita socio-culturale, di esser cresciuto in rapporti di agire comunicativo, e di riprodurvi la sua vita. In breve, può negare la moralità, ma non l'eticità dei rapporti vitali, entro i quali per così dire ha la sua fissa dimora. Altrimenti dovrebbe cercare rifugio nel suicidio o in una grave malattia mentale. In altre parole, non può sbarazzarsi della prassi comunicativa quotidiana, nella quale è continuamente costretto a prender posizione con un "sì" o con un "no"; *semplicemente* in quanto lo scettico resta in vita, la robinsonata con cui egli potrebbe dimostrare in modo tacito ed efficace il suo abbandono dell'agire comunicativo non è immaginabile nemmeno come una fittizia disposizione sperimentale ». « Perciò il rifiuto dell'argomentazione attuato dallo scettico radicale dimostra di essere soltanto una vuota esibizione. Anche il più coerente fra coloro che dichiarano di "smontare" non può in realtà "smontare" dalla prassi comunicativa quotidiana, delle cui presupposizioni resta prigioniero – e queste presupposizioni sono a loro volta, almeno in parte, identiche ai presupposti dell'argomentazione in genere ». (Per questa e le ultime citazioni di Habermas cfr. *Etica del discorso*, cit., pp. 110-112).

La sostanza dell'argomentazione di Habermas è che per il semplice fatto di restare in vita – e di non suicidarsi o di non cadere in una forma grave di malattia mentale – lo scettico deve presupporre ciò che egli nega. Cioè deve presupporre certi contenuti di tipo assertorio e normativo, che costituiscono le condizioni della dimensione dell'argomentare, alla quale egli crede di poter non partecipare. Sembra comunque da quanto scrive lo stesso Habermas, che lo scettico suicida sia « coerente », e cioè che il suo rifiuto dei principi morali possa essere effettuato senza contraddizione,

quando egli si rifiuti, suicidandosi, di partecipare alla discussione. (Non altrettanto si può dire per la « grave malattia mentale », se essa consiste nel trovarsi nell'incapacità di pensare: in questo caso non esiste più nemmeno lo scettico).

Ma, a parte questa circostanza, anche ammettendo che lo scettico non possa « smontare » dalla vita sin tanto che egli continui ad essere uno scettico, questo non significa affatto che egli debba vivere accettando i presupposti della discussione, i presupposti cioè che consisterebbero nel riconoscimento dell'uguaglianza e della libertà di opinioni di coloro che partecipano alla discussione. Ciò che si è costretti a presupporre conoscitivamente sin tanto che si partecipa alla vita non include necessariamente, anzi esclude quasi sempre ciò che si è costretti a presupporre conoscitivamente quando si partecipa alla discussione come « gara » dove l'unica « coazione » è costituita dall'argomento migliore. Nella vita l'argomento migliore non è mai la coazione vincente. Le presupposizioni della prassi quotidiana, di cui lo scettico resta prigioniero, *non* sono cioè quasi mai « identiche ai presupposti dell'argomentazione in genere ». Lo scettico può esercitare la sua violenza sugli altri – e negare, oltre alla moralità, l'eticità – e il suo rifiuto dell'argomentazione non sarà affatto « una vuota esibizione ». L'intera storia del mondo è costituita da questa violenza « coerente ». Scettico coerente non è quindi soltanto il suicida, ma ogni prevaricatore.

3

L'argomentazione di Habermas, insussistente ai fini della fondazione pragmatico-trascendentale dei principi morali, ripropone invece una celebre tematica aristotelica contro lo scettico – lo scettico universale, non semplicemente lo scettico rispetto ai princi-

pi morali. Lo scettico universale è chi nega la differenza delle determinazioni, ossia è il negatore del principio di non contraddizione. Di costui, Aristotele (che però nemmeno in questo caso viene menzionato da Habermas) dice che nemmeno lui si trova veramente a pensare che le determinazioni non differiscano tra loro: « Perché mai egli va a Megara e non se ne sta tranquillo a casa pensando di camminare? » (*Metaph.*, IV, 1008 b 14-15), perché non si getta in un pozzo o in un precipizio, ma se ne guarda bene, mostrando così di non ritenere che il cadervi e il non cadervi siano la stessa cosa? (*ibid.*, 15-17).

Aristotele si riferisce appunto alla situazione in cui lo scettico universale, per il fatto stesso di vivere, riconosce ciò che egli pretende di negare (ossia riconosce la differenza delle determinazioni). Si tratta della variante pragmatica dell'*élenchos*. La forma fondamentale dell'*élenchos* consiste nel rilevare la determinatezza del discorso che intende negare la determinatezza (ossia l'identità con sé della determinazione e il suo non essere le altre determinazioni). La variante pragmatica dell'*élenchos* consiste nel rilevare che il modo di vivere di chi nega la determinatezza fa ritenere che costui la determinatezza (l'andare a Megara, come differente dal non andarvi) la riconosca e la accetti. La consistenza di queste due figure dell'*élenchos* è però molto diversa.

Innanzitutto, perché la variante pragmatica rileva che il modo di vivere del negatore della determinatezza fa ritenere, appunto, che costui riconosca la determinatezza. Aristotele dice che questo riconoscimento è qualcosa di « evidente », « manifesto » (*phainérón*, 1008 b 12; *phainetai*, 1008 b 16; *dêlon*, 1008 b 18); eppure evidente non è, perché dal comportamento dello scettico – il suo evitare di gettarsi nel pozzo – si può solo arguire, presumere, interpretare che per lui il gettarsi e il non gettarsi nel pozzo non siano lo stesso e che quindi anche lui riconosca la determinatezza delle determinazioni. Questa interpretazione può es-

sere sostituita da infinite altre: cioè, come ogni interpretazione, ha un valore problematico. È cioè problematico che lo scettico riconosca, vivendo, ciò che egli nega; ossia la variante pragmatica dell'*élenchos* aristotelico ha un valore problematico. E poiché la « saldezza » del « principio più saldo di tutti » (*bebaiotaté arché*, *Metaph.*, 1005 b 11-12) non può essere separata dall'*élenchos*, la variante pragmatica di quest'ultimo toglie saldezza al principio più saldo.

In secondo luogo, anche se l'interpretazione problematica del comportamento dello scettico diventasse qualcosa di evidente e di incontrovertibile – se cioè fosse evidente che lo scettico non pensa che sia lo stesso gettarsi o non gettarsi nel pozzo –, lo scettico potrebbe replicare dicendo che, appunto, è la sua volontà di sopravvivenza, è il suo istinto a fargli considerare come differenti il gettarsi e il non gettarsi nel pozzo, ma che questa volontà e che questo istinto non sono da confondere con la verità, e cioè che la « verità » è la maschera dietro alla quale l'istinto di sopravvivenza si nasconde e protegge sé stesso. La critica di Nietzsche al principio di non contraddizione aristotelico è cioè pienamente valida in relazione alla variante pragmatica dell'*élenchos* (anche se Nietzsche non considera analiticamente l'*élenchos* e tanto meno distingue le varie forme di esso).

In altri termini, lo scettico può riconoscere la propria incapacità di fatto di « smontare » dal riconoscimento della determinatezza – incapacità prodotta da svariati motivi, non ultimo la volontà di sopravvivenza e di rendere il mondo vivibile –, ma lo scettico non riconosce verità alle proprie idiosincrasie. Così come non riconosce verità all'idiosincrasia consistente nel riconoscimento dei presupposti che si accettano partecipando alla discussione, o nel riconoscimento dei presupposti che si accettano per il fatto stesso di vivere.

Ma allo scettico che non si lascia confutare dalla variante pragmatica dell'*élenchos*, Aristotele può con-

trapporre la forma fondamentale dell'*élenchos*, che riesce a confutare lo scettico (ossia colui che identifica i differenti), mostrando che egli riconosce ciò che egli nega, ossia la determinatezza delle determinazioni (la differenza dei differenti). Quando infatti lo scettico *distingue* le proprie idiosincrasie dalla verità, riconosce appunto quella differenza dei differenti che egli vuole negare. O anche: distinguendo tra le proprie (e altrui) idiosincrasie (affermazione delle differenze) e ciò che è vero (vanificazione delle differenze), lo scettico non intende esprimere una sua ulteriore idiosincrasia, ma la verità, e poiché questa verità è determinata, lo scettico accetta ciò che egli crede di negare. Che se poi lo scettico volesse sostenere che il suo discorso (cioè la sua negazione del principio di non contraddizione) non è altro che un'idiosincrasia, allora egli non sarebbe più un negatore della verità e del principio più saldo di tutti.

È indubbio, d'altra parte, che l'*élenchos* aristotelico – sia nella sua forma fondamentale, sia nella sua variante pragmatica – si riferisce a una situazione intersoggettiva. L'*élenchos* è cioè il *discorso* con cui un individuo in possesso del *lógos* vero e della coscienza di questa verità (« il filosofo », 1005 b 11) confuta gli individui pensanti che credono di poter negare tale verità. L'*élenchos* aristotelico si presenta come rapporto linguistico tra coscienze diverse. Il pensiero è sempre – vero o falso che sia – pensiero di « qualcuno » (*tis*, 1005 b 26); l'*élenchos* è confutazione « di un altro » (*állou*, 1006 a 17), ossia di *chi* nega il primo principio, e consiste nel *chiedergli* che significato ha ciò che egli dice: « interrogato... egli deve rispondere » (*eroménou... apokritéon*, 1007 a 12-13); e in questo « dialogo » (*dialégesthai*, *ibid.*, 20) gli si può dire che egli presuppone ciò che nega. L'*élenchos* sussiste, perché è « se il negatore del principio dice qualcosa » (*eàn mónon ti légēi*, 1006 a 12-13). E il negatore del principio, che non va a Megara e non si getta nel pozzo, è daccapo un individuo diverso dal « filosofo ». Il « dia-

logo » platonico è il grandioso precedente della situazione dialogico-intersoggettiva dell'*élenchos* aristotelico.

Ma, daccapo, l'esistenza di questa situazione è problematica. Solo stando all'interno della *fede*, cioè della *volontà interpretante*, si può pensare che la negazione della verità si incarni in un negatore della verità e in un linguaggio in cui essa si esprime; in una coscienza diversa da quella in cui consiste l'apparire attuale. Platone e Aristotele (e, stiamo vedendo, anche molti altri, anche oggi) si mantengono all'interno di quella fede. Che qualcosa sia linguaggio, che tale linguaggio esprima la negazione della verità, che tale negazione sia pensata da una coscienza diversa dall'apparire attuale del mondo, che certi eventi chiamati « il mio linguaggio » siano il mio dialogare col « prossimo », tutto questo non è qualcosa di fenomenologicamente manifesto, ma è il contenuto della volontà (fede) interpretante – anche se tale volontà, essa sì, è manifesta, appare, è fenomenologicamente rilevabile. (Non appare il contenuto della fede, ma la fede – l'aver fede, il volere che certi eventi abbiano un certo significato – appare). Pertanto, anche la forma fondamentale dell'*élenchos* aristotelico è inscritta in una struttura ipotetica: se il contenuto intersoggettivo che viene affermato dall'interpretazione esiste, allora il negatore dell'incontraddittorietà dell'essere riconosce ed afferma ciò che egli intende negare.

Ma, insieme, l'*élenchos* aristotelico si *distingue* dalla struttura ipotetica in cui è iscritto: nel senso che il rapporto dialogico tra « il filosofo », cioè l'individuo che possiede il *lógos* vero, e l'individuo che nega la verità, si *distingue* dal rapporto tra la verità e la negazione della verità, nel quale, indipendentemente da ogni situazione intersoggettiva, appare che la negazione della determinatezza (incontraddittorietà) dell'essere si costituisce solo in quanto è riconoscimento e affermazione di tale determinatezza. Questo « dialogo » tra la verità e la propria negazione appartiene al-

l'essenza della verità.¹ È a questo punto – quando cioè l'*élenchos* aristotelico sia considerato nella sua capacità di distinguersi dal suo contesto dialogico-intersoggettivo – che incomincia la discussione sull'*élenchos*, quale è sviluppata in *Essenza del nichilismo*.

Il nichilismo è la fede nell'esistenza del divenire. In questa fede si nasconde il vero senso del nichilismo. Ciò che in verità il nichilismo è può apparire solo se la verità appare. La verità non è nessuna delle « verità » dell'Occidente (e tanto meno dell'Oriente). Tuttavia la verità è la relazione tra la verità e la propria negazione. La verità è negazione della propria negazione, appunto perché la negazione della verità è ciò che essa è, solo in quanto essa è *affermazione* della verità. La negazione della verità è autonegazione. La struttura originaria della verità è appunto l'apparire dell'autonegazione della negazione della verità. Il contenuto determinato, che viene negato dalla negazione della verità, è l'apparire dell'ente, dove l'ente (il positivo) appare nel suo non essere il proprio altro (il negativo, che è sia gli altri enti, sia il niente). L'opposizione del positivo e del negativo (tale opposizione è appunto la determinatezza del positivo) è originariamente unita all'apparire del positivo. Questa unità originaria è la struttura originaria della verità. L'*élenchos* aristotelico indica che la negazione dell'opposizione del positivo al negativo è un positivo che si oppone al proprio negativo, ossia è un ente determinato. La negazione della determinatezza « presuppone inevitabilmente » la propria determinatezza. E la determinatezza della negazione dell'opposizione di positivo e negativo è la determinatezza della relazione in cui consiste la non opposizione, cioè l'identità di positivo e di negativo, e pertanto è la determinatezza e del positivo e del negativo. La determinatezza della

1. Cfr. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, 1962; seconda edizione, Adelphi, Milano, 1984, parte I, cap. II, p. 6.

negazione dell'opposizione è determinatezza degli elementi che costituiscono tale negazione.

Tutto questo non significa che l'*élenchos* aristotelico mostri l'inconfutabilità del nichilismo. L'*élenchos* mostra l'impossibilità di negare la determinatezza dell'ente. Ma – si potrebbe osservare –, poiché l'ente di cui parla Aristotele è sia l'ente diveniente, sia l'ente immutabile, ne viene che l'*élenchos* mostra l'impossibilità di negare quella determinatezza che è la determinatezza dell'ente diveniente, cioè dell'ente che è il contenuto della fede nell'esistenza del divenire – la fede in cui consiste il significato autentico del nichilismo.

Senonché questa conclusione è inaccettabile, perché è sì necessario che la negazione della determinatezza sia una determinatezza, ma questa necessità *non equivale* alla necessità che la determinatezza, presupposta dalla negazione della determinatezza, si costituisca anche come determinatezza dell'ente diveniente. La *configurazione* del determinato (il suo essere immutabile o diveniente) non è cioè stabilita dall'*élenchos* in quanto tale (cioè in quanto rilevamento che la negazione del determinato è un determinato), ma dalla (pre)comprensione nichilistica dell'essere, all'interno della quale l'*élenchos* aristotelico funziona. Se l'*élenchos* aristotelico *eredita* da questa comprensione la configurazione del determinato, d'altra parte il rilevamento che la negazione della determinatezza presuppone inevitabilmente la determinatezza si riferisce alla determinatezza *in quanto tale*, e non alla determinatezza in quanto determinatezza dell'immutabile o del diveniente.

Certo, il pensiero dell'Occidente crede che la determinatezza in quanto tale (l'ente in quanto ente, il positivo in quanto positivo) sia divenire. Ma questa convinzione appartiene all'essenza della fede nel divenire, cioè appartiene all'essenza del nichilismo. Al di fuori del nichilismo, la struttura originaria della verità, in quanto unità originaria dell'opposizione tra

positivo e negativo e dell'apparire del positivo, è invece l'apparire della necessità che la determinatezza *in quanto tale* sia eterna (perché affermare che l'ente, il positivo, diviene – cioè viene dal niente e vi ritorna – significa affermare che l'ente è niente, che il positivo è negativo); sì che la struttura originaria della verità è insieme l'unità originaria dell'apparire dell'eternità della determinatezza in quanto tale, e dell'apparire dell'autonegazione della negazione della determinatezza.

Ancora un'osservazione. L'*élenchos* aristotelico non va confuso con un altro grande tema, pressoché ignorato e a sua volta presente nel IV libro della *Metafisica* di Aristotele: l'impossibilità che la coscienza sia convinta della contraddizione (cfr. *Essenza del nichilismo*, cit., «AAHΘEIA», pp. 415 sgg.). Altro cioè è mostrare che la negazione della determinatezza presuppone necessariamente la determinatezza; altro è mostrare che è impossibile che la coscienza sia convinta della negazione della determinatezza (e cioè che non solo il contenuto dell'errore, ma l'errore stesso non può esistere). Questo, anche se i due temi sono essenzialmente connessi, perché già mostrare che la negazione della determinatezza presuppone la determinatezza significa mostrare che il puro errare non esiste, ma si costituisce all'interno della verità.

Ma prima di giungere a queste tematiche mai frequentate – in cui appare che il principio di non contraddizione non solo esclude la *contraddittorietà* dell'ente, ma *anche* il *contraddirsi* della coscienza –, all'attuale riflessione filosofica sul significato del libro IV della *Metafisica* bisogna innanzitutto ricordare la *distinzione* tra il contraddirsi e la contraddittorietà (è, questo, il tema toccato, in queste pagine, nel cap. VI, paragrafi 4-5); e che *a questo primo livello* della riflessione sul principio di non contraddizione (un livello, per altro, al quale una certa parte del pensiero contemporaneo non sembra capace di sollevarsi) si deve dire che tale principio *non* afferma l'impossibilità del con-

traddirsi del pensiero, ma l'impossibilità della contraddittorietà dell'ente (e, certo, anche di quell'ente che è il pensiero, nel senso che esso non è l'altro da sé).

L'incapacità di sollevarsi a questa distinzione ha prodotto le critiche che il pensiero analitico ha rivolto al concetto marxiano di contraddizione (cfr., qui, cap. VI, paragrafi 4-5). E tuttavia, una volta che tale distinzione sia stata portata alla luce, si tratta di rendersi conto¹ che l'impossibilità di negare l'opposizione del positivo e del negativo è insieme (come Aristotele mostra nel libro IV della *Metafisica*) l'impossibilità che l'apparire del positivo sia convinzione che il positivo è il negativo.

1. Cfr., appunto, *Essenza del nichilismo*, cit., «AAHΘEIA» e «La terra e l'essenza dell'uomo», par. VI, pp. 203 sgg.; e, prima ancora, *Studio di filosofia della prassi*, cit., p. 181, nota.

V
CHE COS'È L'EUROPA?

Questa domanda riceve oggi una miriade di risposte: tante quanti sono i tipi di conoscenza all'interno dei quali vien posto il problema del significato di ciò che chiamiamo « Europa ». La moltiplicazione delle risposte non riguarda oggi soltanto l'Europa, ma ogni possibile oggetto di cui si voglia sapere che cosa esso sia. La forma di conoscenza oggi dominante è il sapere scientifico, cioè l'insieme degli atteggiamenti conoscitivi che si costituiscono proprio in quanto *isolano* in modo rigorosamente metodico campi particolari di ricerca, rendono impossibile in linea di principio ogni conoscenza che intenda cogliere il significato unitario dei campi di ricerca particolari e isolati, e quindi dell'oggetto che in ognuno di tali campi presenta un aspetto diverso. L'Europa è studiata dalle scienze geografiche e naturali, da quelle storiche e sociali, dall'etnologia e l'antropologia, dalle scienze economiche e politiche, filosofiche e linguistiche. In ognuno di questi campi di ricerca si ritiene di poter stabilire che cosa sia l'Europa, col risultato che quel che viene presentato non è l'Europa, ma molte Europe, tante quante sono le specializzazioni scientifiche che si interessa-

no del fenomeno « Europa » e il cui raccogliersi in un significato unitario non può essere altro che una giustapposizione più o meno accidentale.

D'altra parte i successi della scienza moderna sono dovuti alla sua specializzazione e al suo atteggiamento isolante. L'isolamento è la condizione fondamentale dell'agire: si agisce solo in quanto si crede di poter controllare un campo particolare di oggetti, cioè solo in quanto si crede che esso sia isolabile dal contesto in cui si trova. Il carattere specialistico della scienza, per il quale essa si identifica alla razionalità *tout court*, è quindi l'applicazione al piano conoscitivo della condizione fondamentale dell'agire: la fede che la realtà sia una molteplicità di parti originariamente separate le une dalle altre e unificate in sintesi accidentali e da ultimo arbitrarie. La crescita della potenza è proporzionale all'intensità di quella fede, che dunque trova la propria estrema celebrazione nella civiltà della tecnica, ossia nella civiltà che organizza la maggior capacità di dominio che mai sia apparsa sulla terra: l'Apparato scientifico-tecnologico.

2

Proprio perché nell'atteggiamento isolante della scienza si ripropone l'isolamento che rende possibile l'agire, l'isolamento giunge sì al culmine nella civiltà della tecnica e della scienza, ma non nasce con essa.

Ma intanto si osservi che nella civiltà della tecnica l'Europa non solo è sottoposta al frazionamento conoscitivo messo in atto dalla scienza moderna, ma anche al frazionamento politico-economico dovuto alla situazione internazionale contemporanea. Esistono infatti grandi forze che spingono verso l'unificazione economico-politica dell'Europa, ma forze ancora più grandi ne ostacolano la realizzazione.

Innanzitutto, come il tentativo di unificazione dei

campi isolati della ricerca scientifica è una giustapposizione di parti che non può superare il loro isolamento originario, così l'unificazione politica dell'Europa – e in generale ogni azione mirante a unificare una pluralità di scopi – è inevitabilmente una giustapposizione di scopi. Si tratta di una disfunzione di carattere strutturale, derivante dall'impossibilità di unificare scopi (e mezzi) che nella loro essenza sono concepiti come originariamente separati. Proprio perché l'agire è isolamento, l'aggregazione di azioni e di scopi diversi è accidentale e precaria ed è costitutivamente esposta alla possibilità della disgregazione.

Certo, le forme avanzate del capitalismo europeo mirano all'unificazione delle democrazie dell'Europa occidentale, perché la logica del capitalismo richiede pur sempre l'eliminazione dei vincoli nazionali e l'ampliamento del mercato. Il frazionamento politico dell'Europa impedisce quella libertà di movimento del capitale, che è richiesta per sostenere la concorrenza nordamericana e giapponese. Inoltre, l'unità politica dell'Europa potrebbe rendere meno acuto il problema, non ancora accantonabile, del possibile rafforzamento dei partiti comunisti nell'Europa occidentale, giacché se nel Parlamento italiano la crescita del PCI o, in generale, delle forze di sinistra, determinerebbe problemi difficilmente risolvibili, invece il Parlamento europeo, a larga maggioranza di centro-destra, potrebbe assorbire per lungo tempo senza traumi le crescite settoriali delle sinistre.

Ma le forze che tendono a ostacolare l'unificazione politica dell'Europa sono ben più consistenti (anche se l'esemplificazione, qui sopra accennata, dei fattori di unificazione è ben lontana dall'essere completa). Si tende infatti a dimenticare che tale unificazione equivarrebbe alla nascita della terza superpotenza mondiale, che produrrebbe un cambiamento gigantesco nei rapporti di forza e che quindi non potrebbe lasciare indifferente chi oggi guida le sorti del mondo, il Duumvirato USA-URSS, al quale dopo tutto si deve

se dopo quarant'anni dalla seconda guerra mondiale non è ancora scoppiata la terza e ultima. Come terza superpotenza l'Europa complica il gioco mondiale. In un Parlamento, il bipolarismo di forze che si equilibrano è paralizzante, ma sul piano mondiale il superamento dell'equilibrio e della paralisi è un'incognita più minacciosa dell'inconveniente al quale essa vorrebbe porre rimedio. L'unificazione politica determinerebbe un imponente rafforzamento economico (e quindi militare) dell'Europa, e se tale unificazione si formasse nel contesto del Patto Atlantico l'Unione Sovietica sarebbe costretta a incrementare ulteriormente la propria produttività economica e la sua capacità di trasformarsi in economia militare.

Per l'URSS l'unità dell'Europa è un grosso pericolo da evitare. Ma è un pericolo anche per gli Stati Uniti d'America, per i quali è conveniente un'Europa militarmente più forte, ma politicamente ed economicamente subordinata, cioè incapace di diventare, alla pari degli USA, interlocutrice dell'Unione Sovietica. Nel mondo capitalistico, l'accrescersi della conflittualità e della concorrenza interne, dovute alla nascita del capitalismo europeo integrato, potrebbe indebolire gli argini contro la pressione dei paesi comunisti. L'unificazione dell'Europa, come oggi si presenta, è cioè fortemente destabilizzante e contiene seri pericoli per la pace mondiale.

Luigi Einaudi parlava dell'«esperienza antichissima e universale» che insegna come sia la «forza» dello Stato a frenare l'anarchia interna ad esso. Analogamente, egli argomentava, soltanto la «forza» può essere il rimedio contro l'anarchia esistente tra i popoli europei — la forza costituita da un «super-Stato» capace di controllare e punire gli Stati che tendono a

perpetrare «le carneficine e i latrocinii all'ingrosso». Per Einaudi gli Stati Uniti d'Europa sarebbero appunto il «superstato» capace di evitare una nuova guerra tra i paesi europei.

Oggi è noto a tutti che la minaccia di guerra proviene non da una conflittualità tra gli Stati europei, ma dalla tensione tra USA e URSS. È invece molto meno noto che questa tensione planetaria è unita alla effettiva capacità delle due superpotenze di costituire la prima forma reale e non utopica del Super-Stato di cui parlava Einaudi, cioè della «forza» in grado di svolgere quelle funzioni di polizia mondiale che consentono la salvaguardia della pace. Il modello concettuale da cui Einaudi dipende è la filosofia politica di Hobbes. Ed ancora a Hobbes è riconducibile la definizione weberiana di «Stato» come «monopolio legittimo della forza». A livello planetario è appunto il Duumvirato USA-URSS a dover essere considerato come lo «Stato» per eccellenza, come il Superstato.

Se infatti il monopolio legittimo della forza richiede la fede dei sudditi nella legittimità del monopolio, tale fede non richiede l'unanimità, ma l'esistenza di una tendenza dominante. Ciò significa che come lo Stato tradizionale è monopolio legittimo della forza anche se in esso esistono forze (non dominanti) che tendono a rovesciare tale monopolio, così il Super-Stato duumvirale è monopolio legittimo della forza sino a che Terzo Mondo, Cina, Giappone e Europa non riescono a distruggere il monopolio duumvirale. Inoltre, nella fede dei sudditi nella legittimità del monopolio della forza, il senso della «legittimità» ha contorni estremamente imprecisi (appunto perché non si tratta di una definizione scientifica della legittimità, ma del senso che quest'ultima possiede agli occhi dei sudditi), sì che la fede nella legittimità del monopolio della forza si riduce da ultimo all'accettazione del monopolio, cioè all'assenza di una ribellione capace di eliminarlo. Appunto per questo motivo il monopolio duumvirale è legittimo sino a che riesce ad arginare la

pressione dal basso che mira ad eliminarlo. Tutto questo significa che il monopolio duumvirale tende a impedire tutto ciò che, come l'unificazione politica dell'Europa, lo metterebbe a repentaglio.

Certo, la realtà è più imperfetta dell'utopia e il Super-Stato duumvirale può degenerare nello scontro frontale tra i suoi due membri – così come nella forma tradizionale dello Stato può prodursi conflitto tra le diverse forme di potere e tra i diversi gruppi sociali. Ma nonostante l'anomalia e la pericolosità della sua forma, il Super-Stato duumvirale riesce a realizzare la prima forma effettiva di « federazione » mondiale, dove l'elemento aggregante non è certo dato da un consenso esprimendosi in un apparato legislativo unitario, ma dalla coscienza dei duumviri di essere le forze dal cui rapporto dipende il destino del mondo.

4

L'Europa si presenta dunque come una molteplicità di Europe tra loro isolate all'interno delle varie forme della specializzazione scientifica (cioè della forma di sapere oggi dominante sulla terra); e, insieme, l'Europa (ossia ciò che è tale dal punto di vista della specializzazione scientifica) è sottoposta all'azione del Duumvirato mondiale, che mira a perpetuare la separazione esistente tra le varie parti e i vari aspetti della realtà europea. Se nell'atteggiamento isolante della scienza si ripropone l'isolamento su cui si fonda l'agire, d'altra parte l'agire che oggi ha maggior potenza sulla terra isola il proprio campo di applicazione secondo i criteri dell'isolamento scientifico; l'azione duumvirale (e certamente non soltanto essa) tende al massimo di potenza, liberandosi da ogni configurazione ideologica, per farsi guidare prevalentemente e, al limite, unicamente dalla razionalità della progettazione scientifica. Il Super-Stato duumvirale (ossia la con-

traddizione in cui esso consiste in quanto unità di scopi contrastanti - cfr. cap. II, 4) è la forma dominante dell'Apparato scientifico-tecnologico.

Anche il tipo di unificazione in cui il Super-Stato duumvirale consiste è una giustapposizione accidentale e precaria degli scopi isolati e divergenti delle due superpotenze, ma questa unificazione ha una forza estremamente maggiore di tutte le unificazioni che intendono contrapporsi, e la risultante dei suoi scopi divergenti ha la capacità di controllare e determinare ogni altra risultante.

Il complesso sistema di frazionamenti e frantumazioni – anzitutto operati dalla cultura scientifica e dal tipo di azione praticato dal Superstato duumvirale – impedisce di parlare di un significato e di una realtà unitari dell'Europa.

Se il senso della realtà è quello presentato dalla scienza, nello scontro tra gli aggregati (unificazioni) accidentali prevalgono gli aggregati più forti, e come l'aggregato duumvirale è in grado di imporsi, a livello planetario, sulle altre forme di aggregazione, così nello scontro tra i vari sensi che l'Europa presenta nella specializzazione scientifica finisce col prevalere il senso più forte, cioè l'Europa economica: l'Europa quale si mostra all'interno del punto di vista dell'economia politica, ossia l'Europa come organizzazione dell'Apparato scientifico-tecnologico; e la spinta più consistente verso l'unificazione politica dell'Europa è data dalle esigenze dell'organizzazione europea di tale Apparato. In questa situazione, gli altri sensi e scopi della realtà europea restano subordinati allo scopo economico-tecnologico, anche se – finché questa subordinazione non è giunta a compimento – si produce, insieme, quella forma di eclettismo politico, così diffuso nelle democrazie occidentali, che dichiara di voler tener fermi, attorno al nucleo dell'Apparato economico-tecnologico, i cosiddetti « valori » della civiltà europea.

Logica dell'agire, logica della scienza, logica del Super-Stato duumvirale sono tutte, sia pure in modo specifico, logiche dell'isolamento. La logica dell'isolamento (che Hegel chiamava « logica dell'intelletto ») è caratteristica del mondo contemporaneo; e tuttavia affonda le sue radici nelle origini stesse della nostra civiltà, cioè nel pensiero greco. Ciò vuol dire, innanzitutto, che col pensiero greco incomincia ad apparire quel senso dell'agire che è andato imponendosi in spazi sempre più grandi delle regioni occidentali del Vecchio Continente.

Anche prima dei Greci l'uomo agisce, e anche l'agire pregreco è isolamento.¹ Ma nel pensiero greco l'agire acquista una radicalità estrema, che da un lato è dovuta alla radicalità dell'isolamento e dall'altro alla persuasione che questo senso radicale dell'agire sia il contenuto di un sapere incontrovertibile, cioè della filosofia intesa come *epistème*.

Platone definisce l'agire come « produzione » e definisce la produzione come quella qualsiasi « causa » che fa passare le cose « dal niente all'essere », sì che è produzione ogni azione compiuta in ogni « tecnica » e tutti i « tecnici » sono produttori (*Convivium*, 205 b-c). La nostra cultura non riesce ancora a cogliere il senso inaudito della riflessione greca sull'opposizione infinita tra l'essere e l'assoluta negatività del niente; ma il carattere inaudito di questa opposizione determina il carattere inaudito dell'agire che i Greci incominciano a pensare e secondo il quale incominciano ad esistere. Prima dei Greci gli uomini non fanno passare le cose dal niente all'essere, perché per essi « niente » e « essere » non significano ancora i termini dell'opposizione infinita. In quest'ultima, il niente non è più il non essere questo o quell'aspetto del mondo,

questa o quella dimensione dell'universo, ma è il non essere *alcun* aspetto, alcuna dimensione, ossia è il non essere alcunché, *alcun«che»*. Ogni « che » forma il tutto, la totalità dell'essere, al di là della quale non c'è che il niente, ossia non c'è niente, non c'è alcun « che ». Nascita e morte, quindi, incominciano a significare, per i Greci, l'uscire fuori dal niente e il ritornarvi. I Greci e il mondo stesso, in quanto visto dai Greci, incominciano a nascere e a morire in un modo inaudito. I demiurghi divini e umani sono i produttori che determinano nascita e morte degli enti della natura e degli enti artificiali. La « Repubblica » di Platone è l'organizzazione umana della produzione: non è l'utopia di un filosofo, ma è la dimensione demiurgica in cui sono andati via via manifestandosi e in cui hanno preso significato tutti i grandi fenomeni di ciò che chiamiamo « storia europea », sino al trasferimento del monopolio del dominio del mondo dall'Europa agli Stati Uniti d'America e all'Unione Sovietica.

Il senso greco dell'agire include la persuasione che il divenire del mondo sia un venire dal niente e un andare nel niente da parte delle cose, il loro « oscillare » (*epamphoterizein*, dice Platone nella *Repubblica*, 479 c) tra l'essere e il niente. Questa persuasione è l'autentica e decisiva demarcazione nella storia dell'uomo, qualcosa cioè di radicalmente più essenziale di ogni connotazione di tipo sociologico, etnologico, religioso, come quelle che vedono la svolta decisiva della storia nella comparsa di un « salvatore », o nel passaggio dalla società matriarcale a quella patriarcale. Più decisiva, tale persuasione, perché il senso greco dell'essere e del niente, e dunque del divenire e dell'agire, è in grado di avvolgere ogni altro senso e di dare un timbro e un peso specifico nuovi ai concetti stessi di « salvezza », « patriarcato », « matriarcato » e ad ogni altro concetto. Poste in relazione al senso inaudito dell'essere e del niente, del divenire e dell'agire, tutte le cose e tutti i significati acquistano a loro volta un senso inaudito e l'intero volto del mon-

1. Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cit., cap. VII, paragrafi v-vi; cap. XI, par. 1.

do ha un trasalimento che lo allontana essenzialmente dalla sua precedente espressione.

Ma il senso greco del divenire è il fondamento, l'anticipazione e la dimensione essenziale dell'isolamento che sta alla base della scienza moderna e dei rapporti di forza planetari, dove il dominio duumvirale della terra è la forma più alta sinora raggiunta dall'isolamento determinato dall'azione scientifico-tecnologica. Infatti, ciò che viene fuori dal niente non può avere dei battistrada che, per lui, abbiano già gettato ponti sul già esistente e abbiano pertanto legato ad esso ciò che era niente. Ciò che esce dal niente, proprio perché tale, non può avere alcun legame con l'esistente: quando sopraggiunge, non ha già stretto in precedenza alcun patto con l'esistente, non può avere già alcun rapporto con esso, non può avere in vista alcunché, non può avere alcuno scopo; sopraggiunge quindi come qualcosa di semplicemente e assolutamente giustapposto al già esistente, assolutamente accidentale rispetto ad esso, come qualcosa dunque di assolutamente *isolato* dal contesto in cui viene a trovarsi. A partire dai Greci – a partire dal sottosuolo del loro pensiero, sino all'esplicita della cultura contemporanea – il già esistente, proprio in quanto attraversato e immerso nel senso inaudito del divenire, si costituisce con un aggregato accidentale di cose. Il mondo diventa tale aggregato, proprio perché ci si mantiene nella fede che le cose sono venute dal niente e si dispongono ad andarsene via daccapo nel niente. I Greci inventano il senso estremo e inaudito del divenire (cioè del tempo, della storia, dell'agire, del produrre, del creare, del distruggere), e in questa invenzione portano alla luce quell'*isolamento* delle cose che trova la sua espressione concreta in ciò che chiamiamo « storia europea » e che culmina nella civiltà della tecnica e, per ora, nell'amministrazione duumvirale del pianeta.

Diciamo che la volontà di isolare le cose incomincia *nel sottosuolo*, nella dimensione inespressa, implicita del pensiero greco, e rimane a lungo nel sottosuolo della cultura e della società europee, perché la volontà *esplicita* del pensiero greco è, all'opposto, di *unificare* la molteplicità del mondo. Si tratta, anche qui, di comprendere che questa volontà di unificazione è destinata al fallimento, perché si fonda sulla fede greca nel divenire e questa fede è il principio stesso della forma estrema dell'isolamento.

Nella filosofia greca – e in tutta la storia dell'*epistémè* – la volontà di unificazione è la volontà di conoscere il Senso unitario e definitivo del mondo. La volontà di unificare il molteplice che oscilla tra l'essere e il niente è l'anima di tutti i grandi eventi della tradizione europea, dall'Impero romano alla Chiesa universale, dalla « cattolicità » del cristianesimo all'unificazione del mondo da parte del capitalismo e all'unificazione dei lavoratori da parte del marxismo. Ognuna di queste unificazioni presenta sé stessa come Senso definitivo e immutabile della realtà e della storia, ma tale Senso pretende unificare ciò che viene originariamente assunto come oscillazione tra essere e niente, e quindi come non unificabile, come molteplicità essenzialmente irrelata, che prima o poi fa sentire l'illusorietà di ogni sintesi che presuma conferire al molteplice una unità definitiva. La « liberazione » dell'uomo moderno è appunto la liberazione da ogni unificazione definitiva e immutabile del molteplice diveniente – e innanzitutto del divenire umano. La negazione, da parte della cultura contemporanea, dell'esistenza di una *epistémè*, cioè di una verità incontrovertibile in cui si mostri il Senso definitivo del mondo, è nella sua essenza la negazione della possibilità di una sintesi definitiva – cioè di una « sintesi a priori » – che unifici le parti isolate del mondo, cioè le parti che, uscendo dal niente e aggregandosi a ciò che si trova provvi-

soriamente nell'essere, sono tra loro isolate, cioè non possono stare tra loro in relazioni che non siano contingenti, provvisorie, non necessarie, accidentali.

Questo, anche se la cultura contemporanea continua a ignorare il senso autentico della propria dipendenza essenziale dal pensiero greco, e quindi continua a ignorare che la specializzazione scientifica e la radicalità dell'agire e quindi dell'isolamento prodotto dalla civiltà della tecnica sono l'espressione più fedele e la conseguenza inevitabile del senso greco dell'agire, del divenire, dell'essere, del niente.

Ci si rende sì conto che se non esiste una verità definitiva non può esistere un centro della realtà e del sapere, sì che entrambi si dissolvono in una pluralità di parti isolate e irrelate, ma non si riesce a comprendere che il motivo autentico della negazione di ogni verità definitiva è costituito dalla volontà di isolamento, cioè dalla volontà separante che appartiene all'essenza della fede greca nell'oscillazione delle cose tra l'essere e il niente. Va vista qui la ragione fondamentale del fallimento cui è destinata la dialettica hegeliana (e marxiana), nel suo tentativo di oltrepassare la volontà separante (l'« intelletto ») facendo leva sulla fede nel divenire.

Nel pensiero occidentale, l'unificazione (sintesi *a priori*) del molteplice diveniente – la quale è insieme affermazione del Senso definitivo, immutabile di tale molteplice – è dunque destinata al fallimento, perché, da un lato, è entificazione del niente da cui le determinazioni del molteplice divengono (cfr. cap. II, 9-10), dall'altro lato, perché le determinazioni del molteplice, in quanto oscillanti tra l'essere e il niente, sono originariamente isolate le une dalle altre, sì che ogni loro unificazione non può essere che accidentale e casuale.

La specializzazione scientifica non consente di sapere che cosa sia l'Europa e presenta una molteplicità di Europe tra loro isolate; il culmine del dominio, esercitato dal Super-Stato duumvirale, è il culmine dell'agire isolante e rispetto all'« Europa » ostacola i tentativi di unificazione economico-politica delle nazioni europee; e *tuttavia* la volontà isolante, che appartiene all'essenza della fede greca nel divenire, è l'aprirsi stesso della dimensione unitaria in cui si manifestano e prendono senso tutti i grandi eventi che costituiscono la storia europea. L'Europa è quella specifica volontà di separazione e divisione che appare con la riflessione greca sul senso dell'essere, del niente e del divenire.

Non è quindi casuale che in nessun'altra civiltà esista il volume di lotte e di contraddizioni che è presente nella storia europea. Lo stesso scontro planetario in atto tra le due superpotenze è il prolungamento del modo tradizionale con cui gli Stati egemoni europei hanno dominato il mondo in antagonismo tra loro, e cioè realizzando in modo imperfetto quell'ordinamento planetario che il Super-Stato duumvirale sta realizzando con un'efficacia incomparabilmente maggiore. Il rapporto tra parti isolate non può essere infatti che conflittuale: la loro unificazione è sempre la maschera di un conflitto. La conflittualità, nella sua forma estrema, appartiene all'anima dell'Europa. Non è casuale la radice europea delle due guerre mondiali e che la possibilità di un conflitto capace di annientare l'umanità sia dovuta a quel fattore specificamente europeo che è la tecnica.

Questo non significa che la conflittualità sia assente dalle civiltà extraeuropee. Anche in queste civiltà si agisce e quindi si isola. Tuttavia in esse rimane ancora inesplicito, implicito quel senso greco dell'agire, che consente all'agire europeo di costituirsi come un isolamento estremamente più radicale di tutte le forme

di azione e di isolamento che si presentano nelle civiltà extraeuropee. L'Oriente non è la liberazione dalla malattia dell'isolamento e del conflitto: l'Oriente è lo stato di incubazione della malattia. Ma se per la « nostra » cultura ogni verità definitiva è tramontata, che il conflitto sia « malattia » non può essere una verità definitiva, ma è soltanto l'espressione di una repulsione per il conflitto, la quale va estendendosi tra i popoli privilegiati del pianeta. Una repulsione per altro precaria e inaffidabile, perché viene essa stessa provata all'interno della fede isolante nel senso greco del divenire, la quale è il fondamento stesso della conflittualità.

Ma la fede nell'uscire delle cose dal niente e nel loro ritornarvi è il fondamento del conflitto – e quindi della violenza e del dominio – non solo perché il rapporto tra le parti isolate del mondo è inevitabilmente conflittuale (per ciò che è isolato, infatti, il rapporto con altro è qualcosa di sostanzialmente estraneo e quindi di inassimilabile e violento), ma anche perché – già si è detto – la forma estrema della volontà di potenza è possibile solo se si crede che le cose sono slegate dall'essere e quindi sono afferrabili, modificabili, controllabili, producibili, distruggibili. La fede nell'esistenza del divenire è il fondamento della volontà di potenza dell'Occidente.

Non si può replicare dicendo che se non si avesse fede nell'esistenza *delle cose* non potrebbe sorgere alcun progetto di dominio (e che quindi è quest'altro tipo di fede a porsi come fondamento della volontà di potenza): non si può replicare così, perché se si pensa che tutte le cose sono eterne, immutabili e quindi imm modificabili non può sorgere alcun progetto di dominio; sì che tale progetto sorge non in relazione alla fede nell'esistenza delle cose (o degli enti, o dell'essere) *in quanto tali*, ma in relazione alla fede nell'esistenza delle cose *in quanto divenienti*, e il progetto di dominio giunge al culmine quando il divenire delle

cose (e quindi l'agire) è inteso secondo il senso che ad esso è stato assegnato dal pensiero greco.

La forma estrema del culmine del progetto di dominio è il tramonto degli immutabili nella civiltà della tecnica, la quale attualmente si presenta come organizzazione dell'Apparato scientifico-tecnologico da parte del Super-Stato duumvirale. Non si può dunque ritenere, come ad esempio accade anche in Heidegger, che l'Europa sia l'alternativa al mondo sovietico e americano. Certo, lo stile di vita e la cultura europei presentano ancora caratteristiche che vanno invece disperdendosi negli USA e nell'URSS. Ma nella sua essenza l'Europa è la dimensione da cui si sviluppa legittimamente il predominio sulle « ideologie » che l'Apparato scientifico-tecnologico ha assunto negli USA e nell'URSS.

Inoltre – è ben noto – le caratteristiche della vita europea – dove l'Apparato è più sottoposto alla critica della tradizione occidentale – vanno scomparendo e la società americana resta il modello al quale progressivamente si avvicinano la società europea e, in diversa misura, le altre società del pianeta (quella russa compresa). Soprattutto negli USA la logica capitalistica, che presiede alla organizzazione economica dell'Apparato scientifico-tecnologico, è più congruente alla logica dell'Apparato di quanto non lo sia la logica marxista, da cui tale organizzazione è guidata nell'URSS. Il capitalismo si costituisce infatti esplicitamente all'interno della logica dell'isolamento, mentre il marxismo si presenta esplicitamente come negazione di essa (anche se tale negazione, in quanto sintesi *a priori* epistemica è destinata al fallimento). Questo non vuol dire che il capitalismo non sia « ideologia » e possa venire assimilato senza residui nella razionalità scientifica, ma vuol dire che nel capitalismo la logica della produzione e della distribuzione mira a ridurre tali residui, ossia mira ad essere congruente, a differenza delle intenzioni esplicite dell'economia marxista, a una concezione del mondo come aggregato accidentale

di parti tra loro isolate e quindi (e questa volta insieme a certe forme della cultura marxista) alla razionalità scientifica. A questa concezione è riportabile anche il marxismo (e per questo possono avere senso i tentativi di mostrare la solidarietà tra marxismo e razionalità scientifica): ma *nonostante* le sue intenzioni; mentre non c'è bisogno di rimuovere le intenzioni esplicite della cultura capitalistica per mostrare la sua convergenza verso la logica dell'isolamento.

L'Europa non è l'alternativa al mondo americano e sovietico. Ma la domanda: « Che cos'è l'Europa? » non può ricevere risposta sino a che non si mette in questione la fede greca nell'esistenza del divenire. L'Europa « cresce » all'interno di questa fede, nel senso che questa fede è lo sfondo di tutti gli eventi che costituiscono la civiltà europea e di tutto l'Occidente. Ma questa definizione lascia ancora da parte la questione più decisiva: quella che non considera la fede nel divenire come qualcosa di evidente, anzi come l'evidenza suprema – come invece avviene lungo l'intera storia dell'Occidente –, ma come qualcosa che deve rispondere del suo incondizionato dominio.

8

Ciò che viene chiamato « Occidente » – nel suo rapporto con tutte le altre forme di civiltà – appare nell'interpretare (cfr. *Destino della necessità*, cit., cap. xv), ossia appare in quanto l'interpretare *vuole*, secondo certe regole, che ciò che appare abbia un certo senso. La volontà interpretante non ha alcun fondamento incontrovertibile: non è l'imporsi, lo *stare* del senso, ma è, appunto, la volontà di senso. La volontà interpretante appartiene all'essenza della volontà di potenza.

Ma una volta volute, le regole dell'interpretare implicano certe conseguenze (quindi tra queste regole

vi sono anche quelle che stabiliscono le modalità del conseguire dalle regole assunte). È appunto in conformità a tali regole che si afferma che l'Europa e l'Occidente crescono all'interno della fede nel divenire, cioè che questa fede è la determinazione presente in ogni forma della civiltà occidentale, il tratto identico nella diversità delle forme dell'Occidente, l'unità della molteplicità di tali forme. (E appunto perché tale fede è l'identità presente nelle forme differenti, si dice, nei miei scritti, che la fede nel divenire è la « dimensione », il « terreno », l'« ambito », lo « spazio », il « luogo » in cui « crescono » le forme dell'Occidente).

L'Apparato scientifico-tecnologico è la forma più rigorosa e potente della fede nel divenire (anche se è attualmente tra le meno consapevoli del proprio carattere ontologico) ed è a sua volta unificazione di una molteplicità di forme della civiltà occidentale. Ma l'unificazione, qui, ha un senso diverso: l'Apparato non è, a differenza della fede nel divenire, un contenuto identico che si rende noto, visibile nelle diverse forme (cristianesimo, filosofia, Chiesa, Stato, capitalismo, scienza, marxismo, tecnica, ecc.), ma è la capacità di subordinare al proprio scopo (l'incremento illimitato della potenza) gli scopi delle diverse forme.

Anche la fede nel divenire è volontà (che subordina a sé le forme preontologiche del volere), ma non lo è ai propri occhi, cioè non si sa come volontà e come fede. L'Apparato è invece volontà che ormai si conosce come volontà (anche se non conosce come volontà e come fede la fede nel divenire). Per questo motivo, la fede nel divenire subordina a sé le forme dell'Occidente, nel senso che è presente in ognuna, è l'essenza di ognuna; mentre l'Apparato (cioè la forma più potente assunta dalla fede nel divenire) subordina tutte le forme dell'Occidente, nel senso che ha la potenza di far prevalere il proprio scopo sui loro.

La fede nel divenire non può sapersi come fede (all'opposto, essa si sa come evidenza suprema), ma può sapersi come l'unità del molteplice culturale costitui-

to dalle diverse forme dell'Occidente. Restano inadeguati alle possibilità dell'autocoscienza di tale fede tutti quegli atteggiamenti della cultura contemporanea (forme essi stessi della fede nel divenire), che escludono ogni identità delle (nelle) differenze e non si rendono conto che l'unità dell'Occidente consiste nell'affermazione dell'esistenza del divenire. Tale affermazione conduce inevitabilmente all'affermazione dell'isolamento delle determinazioni del molteplice diveniente; ma l'atteggiamento isolante è appunto il tratto presente (implicitamente o esplicitamente) in tutte le forme dell'Occidente, e dunque è il tratto che unifica la molteplicità delle forme.

La fede nel divenire può giungere anche a rendersi conto che l'Apparato scientifico-tecnologico è la forma più rigorosa che essa può assumere, quella cioè in cui è « destinato » a tramontare l'insieme degli immutabili. (Certo, questa « destinazione » non può apparire a tale fede secondo il senso del *destino*, che da sempre e per sempre si apre al di fuori di essa; ma può apparire secondo quel senso, dove la « destinazione » è – cfr., sopra, cap. III, paragrafi 9-10 – l'apparire della contraddizione dell'entificazione del niente). La fede nel divenire può giungere cioè a rendersi conto che l'Apparato è unificazione delle forme dell'Occidente, perché ha la potenza di subordinare al proprio scopo i loro scopi.

Come tutte le forme tipiche della cultura contemporanea, in relazione al proprio campo, così anche la sociologia neofunzionalista (ad esempio di N. Luhmann) nega che la società formi una unità o globalità descrivibile. Una società sarebbe costituita da sistemi parziali (politica, economia, diritto, salute pubblica, educazione, religione) che hanno il compito di risolvere certi problemi, non possono essere ordinati una volta per tutte in una certa gerarchia, e ognuno dei quali dà il primato alla propria funzione, considerandolo come proprio ambiente gli altri sistemi. Questo vuol dire che tra i sistemi sociali esiste una conflittua-

lità che si risolve provvisoriamente a favore dei sistemi tecnicamente più agguerriti.

Ma se invece di considerare *la* società in generale si prende in considerazione il modo in cui oggi sulla terra gli uomini si associano, non si può evitare di riconoscere che l'intero pianeta ha raggiunto la forma di una società unitaria, perché una gerarchia di fatto oggi esiste sulla terra: quella dove l'amministrazione capitalistico-socialista dell'Apparato subordina a sé tutti i sistemi parziali e dove gli Stati stessi diventano sistemi parziali dell'Apparato. Se il neofunzionalismo riconosce la conflittualità tra i sistemi, la quale stabilisce sempre, di fatto, una gerarchia tra i sistemi dominanti e quelli subordinati, allora non può non riconoscere quella conflittualità e quindi quella gerarchia dominante dove l'Apparato è il Supersistema che subordina a sé ogni altro sistema. L'unità della società planetaria è descrivibile, in base a quelle stesse regole interpretative che portano al riconoscimento della conflittualità tra i diversi sistemi sociali.

Analogamente, quando ci si chiede se il « motore trainante » dello sviluppo economico sia costituito dai « grandi apparati » (intesi come « cordate militari, finanziarie, telematiche, tecnico-scientifiche »), oppure dalle imprese, non si avverte che, a parte il fatto che anche le imprese formano già ora un « apparato » (nel senso ridotto attribuito in quel contesto a tale termine), la logica dell'alternativa – imprese o « apparati » – è inadeguata, cioè si riferisce a un livello subordinato a quello primario dell'Apparato in quanto struttura unitaria dei grandi apparati. L'autentico « motore dello sviluppo » è la volontà dell'Apparato di riprodursi e di accrescere illimitatamente la propria potenza. La discorde concordia USA-URSS (le due incarnazioni primarie dell'Apparato) costituisce cioè l'imprenditorialità planetaria trainante.

Non esiste quindi una situazione in cui si affianchino le sequenze che vanno dalle invenzioni scientifiche all'economia, dall'economia alle invenzioni, e dalle

esigenze militari alle invenzioni e all'economia: queste sequenze non si affiancano, ma si dispongono in un ordine gerarchico in cui l'Esigenza dell'Apparato mobilita le invenzioni, l'economia e le esigenze militari – giacché, per quanto riguarda quest'ultime, la volontà dell'Apparato di accrescere illimitatamente la propria potenza è insieme la volontà di distruggere tutto ciò che minaccia tale crescita. È vero che l'attuale predominio dell'Apparato non è garantito una volta per tutte e che nessuna gerarchia tra i « sistemi » è definitiva, ma attualmente non sono nemmeno in vista le forze capaci di subordinare ai propri scopi lo scopo dell'Apparato. Non solo, ma se tali forze dovessero apparire, sarebbero esse le forme più potenti della volontà di potenza e quindi sarebbero esse l'Apparato autentico. Pertanto, l'attuale predominio dell'Apparato scientifico-tecnologico non è garantito una volta per tutte, nel senso che non è garantito il predominio della configurazione attuale dell'Apparato.

Negando ogni « unità della differenza » e ogni « unità nella realtà » in base al concetto di « differenziazione funzionale », anche il neofunzionalismo afferma l'*isolamento* reciproco dei sistemi sociali e dei loro elementi, ma non dispone poi di una logica che gli consenta di tener fermo ciò che implicitamente esso afferma, e cioè che l'isolamento sociale (e teorico), implicito o esplicito, è il tratto unificatore della storia europea. Inoltre, la critica che il neofunzionalismo sociologico rivolge all'*ontologia* considera un aspetto di essa che, sebbene emergente nella storia della cultura europea, è pur sempre un aspetto limitato: l'aspetto *tradizionale* dell'*ontologia*, dove quest'ultima lega le determinazioni del mondo al loro fondamento stabile, alla gerarchia immutabile, al centro e al vertice definitivi. Ma, appunto, si tratta dell'*ontologia* in quanto evocazione degli immutabili. E questa *ontologia* è destinata ad essere distrutta non da un atteggiamento non ontologico, ma dal rigorizzarsi dell'*ontologia* che, liberando il divenire degli enti dagli immutabili, af-

ferma la reciproca indifferenza degli enti, e cioè il loro isolamento. La logica dell'isolamento è la forma più rigorosa dell'*ontologia* greca.

9

L'Occidente non appare soltanto a sé (e, in generale, nella non-verità): l'Occidente appare anche (nella sua relazione con le altre forme di civiltà) nello sguardo della verità, che da sempre e per sempre si mantiene al di fuori di ogni volontà di isolamento. Al di fuori della volontà isolante, la verità è il *destino*. Questa parola (cfr. *Destino della necessità*, cit.) indica l'autentico *stare*, che l'*epistème* ha tentato invano di essere.

Nel destino (ossia nello *stare*) della verità l'Occidente appare, nel senso che appare l'interpretazione sul cui fondamento l'Occidente si costituisce come tale. Ma, nel destino della verità, l'« identità » delle differenti forme della civiltà occidentale (ossia la fede nel divenire) e la « destinazione » dell'Occidente alla civiltà della tecnica non appaiono semplicemente secondo il carattere e la forza che tale « identità » e tale « destinazione » presentano nell'autocoscienza possibile dell'Occidente (tale autocoscienza – che è « possibile » perché l'Occidente non è ancora pervenuto ad essa, pur potendolo in linea di diritto – è appunto portata alla luce, sopra, nel capitolo III). Nel destino della verità, « identità », « differenza », « destinazione » acquistano un senso essenzialmente diverso, quello cioè dovuto alla loro appartenenza allo *stare* inalterabile e incontrovertibile del destino della verità.

E lo stesso « *stare* » del destino della verità è essenzialmente diverso dallo « *stare* » epistemico. La fede nel divenire rende impossibile ogni *stare* – e quindi ogni immutabile, ogni centro, ogni unità definitiva del molteplice. Ma nel destino della verità appare che questa fede è l'alienazione estrema e che quindi la di-

struzione dello stare epistemico è una vicenda interna all'alienazione. Nel destino della verità lo stare ha un senso essenzialmente diverso, perché esso non è più la volontà di dominare il divenire.

Il linguaggio che si riferisce all'autentico stare del destino può quindi finalmente parlare dello « stare inalterabile e incontrovertibile », che non può essere scosso e fatto vacillare da alcunché; può parlare dell'« unità », del « centro » del molteplice, della « verità eterna », della « eternità di ogni ente », senza che queste determinazioni siano travolte dal processo della distruzione degli immutabili appartenenti all'*epistémè* e alla tradizione dell'Occidente. Quel linguaggio può dunque parlare – in un senso abissalmente diverso da quello presente nell'autocoscienza dell'Occidente – anche dell'elemento unitario dell'Europa e dell'Occidente: la fede nel divenire, su cui si fonda la volontà di isolamento che esclude ogni principio unitario del molteplice diveniente.

VI NOTE SULLA SITUAZIONE ITALIANA

I

Non ci può essere « pace e sicurezza » nel nostro paese, se esso non riesce a mantenersi vicino al centro del sistema capitalistico. Più l'Italia si sposta verso la periferia – il discorso vale anche per le altre democrazie occidentali –, più è sottoposta a una duplice sollecitazione: quella del sistema, che mira a mantenere il nostro paese nella propria orbita e ad impedire che la sua defezione rafforzi il sistema antagonista, e quella del sistema antagonista – il socialismo reale –, che tende invece (direttamente o indirettamente) a favorire quella defezione. Pace e sicurezza interna decrescono proporzionalmente al crescere di queste due contrastanti sollecitazioni. Non a caso nei centri dei due sistemi – USA e URSS – è sostanzialmente assente ogni fenomeno di terrorismo politico e di rivolta contro l'apparato statale.

D'altra parte, l'Italia può mantenersi vicina al centro solo se il suo apparato produttivo è omogeneo a quello del sistema. E questo vuol dire che l'industria italiana è costretta a imboccare la strada dell'automazione delle fabbriche, lungo la quale gli altri Paesi del mondo capitalistico marciano già da tempo. Ma incre-

mento dell'automazione significa incremento della disoccupazione. A sua volta la disoccupazione di massa spingerebbe l'elettorato a sinistra e produrrebbe una avanzata decisiva del PCI. Decisiva, nel senso che, data l'attuale configurazione del PCI, essa risulterebbe intollerabile per la sicurezza del sistema. Si tratterebbe infatti di un cambiamento che spingerebbe l'Italia proprio in quella periferia del sistema, dove non può esserci pace e sicurezza per la nostra società.

Ci si trova dunque di fronte a una situazione fortemente *paradossale* (che ha una struttura abbastanza simile a quella dei cosiddetti « paradossi logici » o « sintattici »): per stare vicino al centro del sistema il nostro paese deve avviare un'innovazione del proprio apparato produttivo, le conseguenze politico-sociali della quale spingono lontano da quel centro; o anche: le condizioni economiche, richieste per la pace e la sicurezza in Italia, determinano una situazione in cui pace e sicurezza della società italiana son messe a repentaglio.

Il fattore decisivo che conduce all'innovazione e all'automazione degli apparati produttivi è costituito, per un verso, dalla tensione tra blocco capitalistico e blocco comunista e, per l'altro, dalla tensione che vede i due blocchi solidali tra loro e contrapposti ai paesi poveri del terzo mondo. La lotta tra capitalismo e socialismo reale è tra ricchi che gareggiano per il dominio del mondo. In questa prospettiva planetaria, il proletariato mondiale non conta più tra i suoi ranghi la classe operaia dei paesi del Nord, capitalisti o comunisti che siano.

La lotta tra i ricchi per il dominio del mondo e la lotta che i ricchi sostengono per impedire che i poveri minaccino la loro supremazia e i loro privilegi spingono i paesi ricchi ad un'attività produttiva senza precedenti che, nei rapporti USA-URSS, mira ad equilibrare continuamente i vantaggi tecnologico-militari conseguiti dall'avversario e, nel rapporto ricchi-poveri, intende conservare il vantaggio che l'apparato

produttivo dei ricchi possiede rispetto a quello dei poveri. (Il che non è per nulla in contraddizione con i programmi di aiuto al terzo mondo i quali sottintendono che gli aiuti non giungano fino al punto da metterlo in condizione di minacciare la situazione di privilegio esistente). Questo duplice intento richiede che i paesi ricchi spingano a fondo il processo di innovazione e di automazione del loro apparato produttivo. Ma nella sua configurazione concreta, l'apparato produttivo è l'Apparato scientifico-tecnologico, che mira a sua volta a diventare sempre più potente, indipendentemente dagli scopi che le forze mondiali intendono raggiungere mediante il suo possesso e il suo uso. L'Apparato consente a quelle forze di non rimanere utopie, e la volontà di potenza in esse presente alimenta a sua volta la volontà dell'Apparato di accrescere indefinitamente la propria potenza. E tutto questo richiede un rinnovamento continuo dei prodotti e dei mezzi di produzione.

La configurazione dei rapporti mondiali determina cioè una situazione che porta agli antipodi della stagnazione economica. Proprio per la conflittualità dei loro rapporti e del rapporto che intrattengono col resto del mondo, le superpotenze sono divenute – abbiamo già rilevato – i due massimi imprenditori planetari, che assicurano innovazione tecnologica e crescita economica. E anche i due imperi di cui esse sono il centro promuovono questo dinamismo economico, impegnati come sono a mantenere il passo dei leaders o a non farsi troppo distanziare.

Il Superstato duumvirale USA-URSS, come imprenditore planetario, conferisce nuova energia alle forme tradizionali del capitale, sia pure collocandole in posizione subordinata – le forme che oggi in Italia reclamano con urgenza l'automazione dell'apparato industriale, ossia la trasformazione che produce il *paradosso* di cui si è prima parlato.

Ma è ancora la situazione internazionale a prospettare la via d'uscita dal paradosso. La tecnica (l'Appa-

rato scientifico-tecnologico) ha la possibilità di « risolvere i principali problemi » dell'uomo sulla terra. Ma prima che questa possibilità teorica si traduca in fatto reale deve intercorrere una fase intermedia, nella quale i paesi poveri e ancora ad alto incremento demografico tenteranno di migliorare la loro sorte nel mondo, prendendo la ricchezza là dove oggi si trova. Sarà uno dei momenti più difficili per i popoli privilegiati. Ma proprio l'approssimarsi di questo maggior pericolo farà impallidire il pericolo determinato dalla « situazione paradossale » verso cui sta dirigendosi il nostro paese.

Oggi si stenta a risolvere il problema del nesso automazione-disoccupazione, ma le soluzioni si faranno avanti a viva forza quando ci si renderà conto che la lotta tra operai e capitale, nei paesi ricchi, dovrà essere composta per far fronte alla pressione sempre più violenta del proletariato internazionale sui paesi ricchi, Italia compresa. Vedrebbe dunque male (« male », dal punto di vista degli interessi dei ricchi) chi pensasse che se la trasformazione industriale, in Italia, fa crescere le sinistre, si potrebbe eliminare l'inconveniente con una svolta autoritaria a destra. All'urto del proletariato mondiale i regimi autoritari di destra sarebbero i primi a soccombere, costretti a difendersi sul fronte esterno e interno. Non è dunque « prudente » (dal punto di vista degli interessi dei ricchi) spendere energie e alimentare risentimenti nel braccio di ferro tra padroni e operai. Uno scontro di retroguardia.

2

Il fattore propriamente « destabilizzante », in Italia, non è il terrorismo, ma il Partito Comunista Italiano. Nel suo significato pertinente, questa affermazione apparentemente paradossale è in sostanza condivisa dallo stesso PCI: proprio in quanto esso si propone

ancora esplicitamente di modificare l'attuale equilibrio economico-politico della società italiana e quindi di ritessere la rete di rapporti che la classe politica al governo intrattiene con gli alleati occidentali. Se ci si riferisce alla stabilità di tale equilibrio e di tale rete, il PCI è e vuol essere « destabilizzante ». Se invece ci si riferisce alla stabilità della democrazia parlamentare, allora il PCI, oggi, non intende affatto minacciarla. Al contrario, è il partito che, nell'attuale situazione politica, ha il maggiore interesse ad essere e ad apparire democratico – e in questo senso il PCI è fattore stabilizzante rispetto a quel tanto di democrazia che esiste oggi in Italia. Proprio perché teme una svolta a destra nella società italiana, il PCI ha tutto l'interesse a identificarsi il più possibile con i codici della democrazia parlamentare e con le forme della Costituzione repubblicana, affinché divenga il più chiaro possibile che una svolta a destra anticomunista sarebbe – proprio in quanto anticomunista – antidemocratica e anticostituzionale.

Ma è indubbio che, nell'area occidentale, il PCI (anche quello della « terza via ») propone un tipo di rapporti economico-sociali diversi da quelli dominanti; ed è questa la « destabilizzazione » più pericolosa per quell'area, visto che le forze del capitalismo, oltre che distinte, sono preminenti e decisive rispetto alle forze che promuovono la democrazia parlamentare, sì che la destabilizzazione delle prime è sentita, nel mondo occidentale, come più pericolosa e inaccettabile della destabilizzazione delle seconde. È in questo senso che in Italia il fattore propriamente « destabilizzante » è il PCI.

Il terrorismo, invece, nella forma in cui sinora si è presentato (« nero », « rosso », arabo) non è « destabilizzante ». Lo diventerebbe, se l'Italia si spostasse alla periferia del sistema, indebolendo i meccanismi di difesa del tipo di società oggi esistente. Ma, nella sua forma attuale, il terrorismo non minaccia né l'economia capitalistica, né la democrazia parlamentare.

Si può chiarire questa affermazione, riferendosi a ciò che del terrorismo *sta sotto gli occhi di tutti*, e lasciando completamente da parte ogni ipotesi sui mandanti, sul colore e sugli scopi degli atti terroristici. Anche se non sappiamo chi abbia gettato il sasso che è entrato dalla finestra, possiamo però vedere quali danni produce e quali conseguenze ne scaturiscono. Qui interessa soprattutto la *procedura* con cui si perviene alla tesi (che può anche essere scontata); molto meno interessa la tesi in sé stessa, separata dalla sua giustificazione.

Il terrorismo produce terrore: in certe categorie sociali, quando è « mirato » e colpisce funzionari dello Stato, giornalisti, uomini politici, ecc.; in tutta la popolazione, quando è strage indiscriminata. È chiaro che il terrorismo produce terrore nella gente solo quando la gente lo conosce, ne è informata, lo percepisce. *Facendo vedere*, rappresentando gli effetti distruttivi del terrorismo, i mass-media, e soprattutto la televisione, *fanno diventare reale* il terrorismo: il terrore di pochi diventa, sia pure con intensità minore, il terrore di decine di milioni di persone.

Il terrore, nella gente, fa aumentare il desiderio di sicurezza. A sua volta, questo desiderio consolida le vecchie abitudini e allontana i desideri di cambiamento. Quando c'è il terrore ci si barrica in casa, nella vecchia casa, e la si rafforza: non si esce fuori per cercare di costruire un'abitazione nuova. Chi ha paura, ha paura anche e soprattutto delle novità. Si difende dalla paura, aggrappandosi a ciò che gli è familiare – nelle cose private e nelle pubbliche. Chi ha paura non vede quindi di buon occhio i cambiamenti sociali, le generose o ambiziose proposte di rinnovamento della società.

Poiché i cambiamenti e le proposte di rinnovamento formano il nucleo delle ideologie riformatrici e di sinistra, quando la gente ha paura ritira istintivamente la propria adesione a tali ideologie o tende a reinterpretarla in senso moderato. In questa situazione, l'ideologia che in Italia fa più di tutte le spese è quel-

la del PCI, perché propone nel modo più radicale e imprevedibile il rinnovamento della società. In breve: dal terrorismo la paura e dalla paura il consolidamento, cioè la *stabilizzazione* degli equilibri sociali esistenti, economici e politici.

Ma un altro aspetto del terrorismo sta sotto gli occhi di tutti – e ciò nonostante, non viene mai messo in rilievo. In Italia, il terrorismo è *dosato*. Se si concede che un attentato contro un treno ha per gli organizzatori un costo economico relativamente modesto e che i materiali impiegati (cose e determinati tipi umani) sono facilmente reperibili, sta di fatto che il terrorismo, pur avendo la possibilità di far saltare dieci treni in una volta sola, di treni ne fa saltare uno alla volta, alla distanza di anni. Il terrorismo non sviluppa cioè tutto il potenziale distruttivo di cui presumibilmente dispone. C'è dunque un *dosaggio* nella distruzione e nel terrore che si vuole suscitare.

Il dosaggio è rilevabile anche da quest'altra circostanza: che il cosiddetto terrorismo « nero » raggiunge la sua maggiore intensità quando il cosiddetto terrorismo « rosso » è notevolmente ridotto; e viceversa. Si può dire che ognuno dei due interviene quando l'altro non si fa troppo sentire. La stessa alternanza tra « nero » e « rosso » sembra ora entrare in alternanza col terrorismo arabo, che negli ultimi tempi ha avuto un'intensità ben superiore a quella « tradizionale ». Si può controllare tutto questo gioco col calendario alla mano. Se non « prestabilita », è certo un'armonia esistente.

Che cosa sarebbe accaduto se nel Natale dell' '84 fossero saltati dieci treni? Si esagera, rispondendo che in Italia sarebbe entrata in vigore la legge marziale, le funzioni del governo si sarebbero concentrate in un Comitato ristretto con poteri straordinari, le libertà civili e parlamentari avrebbero subito una fortissima limitazione, e che quindi il PCI, trascinando con sé le altre forze di sinistra, avrebbe reagito violentemente contro la possibilità di essere soffocato legal-

mente in nome del superiore interesse nazionale? Le premesse – queste – della guerra civile e della *destabilizzazione* del nostro sistema sociale.

Dieci treni per aria avrebbero prodotto tutto questo. Ma nel Natale dell' '84 e tutte le altre volte, dieci treni non sono saltati per aria. Da Piazza Fontana e dal delitto Moro alle sue forme « medio-orientali », il terrorismo non sviluppa una distruttività tale da scardinare il sistema sociale italiano, ma mantiene quest'ultimo sotto una pressione costante, che esprime in forma graduale, dosata, le capacità distruttive di chi esercita questa pressione. E poiché, si diceva, il terrore distoglie dai progetti di rinnovamento della nostra società – elaborati soprattutto dalle sinistre – ne segue che il terrorismo *dosato* non blocca e tantomeno distrugge, *ma rallenta* l'emancipazione delle masse popolari guidate dal PCI.

Questo partito sta smobilitando la propria ideologia marxista-leninista-filosovietica e, *insieme*, sta avvicinandosi al potere. Due processi. Ma il primo è stato e sembra tuttora più lento del secondo (ossia è stato ed è tuttora giudicato più lento dalle forze che tutelano l'assetto attuale della società italiana). La democratizzazione del PCI è cioè più lenta della formazione delle condizioni (avanzata o tenuta elettorale tuttora preoccupante, penetrazione nei tessuti della società, ecc.) che consentono al PCI di andare al governo. Ciò significa che se il terrorismo dosato rallenta l'emancipazione delle masse guidate dal PCI, tale terrorismo rallenta l'avanzata del PCI verso il governo, e cioè *equilibra* quei due processi (che costituiscono l'attuale sviluppo del PCI), ossia consente al processo di democratizzazione del PCI di recuperare terreno rispetto a ciò che è considerato una troppo rapida avanzata del PCI verso il potere. Per quanto sconcertante possa sembrare questo fatto, lo si deve guardare in faccia: l'immoralità e illegalità del terrore dosato favoriscono la democratizzazione del PCI. *Anche* (ma non solo) per questo motivo, in ultima istanza, la democrazia in Ita-

lia è « indotta » (con la « o » chiusa – a parte la questione se sia anche con la « o » aperta).

Se mandanti e colore del terrorismo sono sempre controversi e non stanno sotto gli occhi di tutti, sta invece sotto gli occhi di tutti la persistente convinzione del PCI che le stragi indiscriminate e anche certe forme del terrorismo « rosso » siano pilotate dall'estrema destra. E, certo, il terrorismo dosato sarebbe congruente a un moderno progetto di estrema destra, che – come già rilevava Max Weber – giudica più consentanea agli interessi del capitalismo la democrazia piuttosto che un regime autoritario. Ma (a parte il problema dell'interpretazione del terrorismo arabo) a questo punto si deve dire che se la diagnosi del PCI fosse vera, sarebbe anche vero che il terrorismo colpisce la società italiana perché in essa esiste il PCI. Il quale, dunque, avrebbe enormi responsabilità e si troverebbe di fronte a un problema di difficile soluzione (che tutte le forze politiche italiane, comunque, dovrebbero essere interessate a risolvere). Tutti, infatti, condannano il terrorismo; ma ben pochi sarebbero disposti a saltare in aria perché il PCI non vuole segnare il passo.

E, d'altra parte, perché il PCI dovrebbe segnare il passo e non si dovrebbero piuttosto eliminare le radici del terrorismo? Ma si possono per davvero eliminare tali radici? O non si deve piuttosto arrivare a un « compromesso » che elimini gli *effetti* in modo tale da non costringere le cause a riprodurli? Nelle democrazie europee le radici del terrorismo sono date, in ultima analisi, dalla stessa tensione USA-URSS, cioè dalla possibilità che, in diversa misura, il capitalismo europeo divenga periferico rispetto al centro del sistema e che quindi i due sistemi contrapposti usino mezzi illegali per favorire, rispettivamente, una direzione centripeta e una centrifuga nel comportamento degli Stati europei.

Ci si trova inoltre in una fase in cui il terrorismo arabo rientra ancora in questo gioco. I paesi arabi po-

veri sono i meno poveri dei paesi sottosviluppati e possono assumersi il compito di battistrada nella pressione che i paesi poveri esercitano e sempre più eserciteranno su quelli ricchi. E sembra che sinora questa pressione possa servire meglio gli interessi dell'Unione Sovietica che quelli americani, visto che l'URSS rimane pur sempre lo Stato dove viene teorizzata e perseguita l'emancipazione delle classi lavoratrici mondiali dallo sfruttamento capitalistico. D'altra parte, è anche possibile che, in questa fase intermedia, e in quanto a sua volta « dosato », il terrorismo arabo ottenga, in un paese come l'Italia, gli stessi effetti oggettivi di quello « rosso » e « nero », per quanto riguarda l'equilibrio, nello sviluppo del PCI, del processo di democratizzazione e del processo di avvicinamento al potere. In tale fase intermedia, eliminare le radici del terrorismo sarebbe come pretendere di eliminare lo stesso quadro internazionale del conflitto USA-URSS. Le cause del terrorismo non possono essere eliminate (date le condizioni attuali). Tuttavia è possibile un « compromesso » – una serie di « compromessi » – tra i due sistemi contrapposti, che regoli le vertenze tra essi in modo da evitare il ricorso alla violenza terroristica.

Ma, appunto, si tratta di una fase intermedia: è inevitabile che i paesi sottosviluppati si rendano conto sempre più chiaramente che anche l'URSS appartiene al gruppo dei ricchi della terra e che dunque non potrà mai rinunciare ai propri privilegi in nome dell'emancipazione del proletariato mondiale. Di fronte alla pressione crescente del Mondo povero su quello ricco è quindi inevitabile che i conflitti interni a quest'ultimo perdano importanza e che le parti in contrasto divengano disponibili a reciproche concessioni ora impensabili: USA e URSS, mano d'opera e capitale, rivendicazioni delle libertà civili e Stato e ideologia autoritari.

Se vogliamo tenere i piedi per terra – sulla terra della democrazia – non è però necessario tenere la testa all'altezza dei piedi. So che oggi si tende a considerare l'apologia dei piedi come sintomo di serietà. Thomas Mann diceva appunto di preferire il grigiore della democrazia anglosassone alla « profondità » dell'anima tedesca. Ma dopo che ci siamo affacciati a dichiarare i nostri gusti e preferenze, rimane da vedere se la realtà sia fatta a loro immagine e somiglianza. Rimane il problema del senso della realtà.

In passato sono state le istituzioni religiose a ostacolare la discussione di questo problema, oggi tale incarico se lo son preso soprattutto le istituzioni politiche. A Est il fatto è macroscopico; ad Ovest esso è presente in modo diverso, cioè meno appariscente e pesante. Questa diversità è una componente della diversità che sussiste tra capitalismo reale (e cioè tra democrazia reale) e socialismo reale. Ma la diversità tra due oggetti non esclude che essi abbiano qualcosa in comune – e magari l'essenziale.

Si è ripetuto spesso che in Italia si tende a dimenticare uno degli aspetti principali della democrazia, nella quale il governo dovrebbe essere messo in condizione di governare e decidere rapidamente, anche se il suo sostegno elettorale fosse solo del 51% dei voti. Si tratterebbe di adottare alcuni accorgimenti di ingegneria politica, che rendessero impossibili forme di ostruzionismo come quella praticata a suo tempo dal PCI in relazione alle misure del governo sulla scala mobile. Ma questa tesi vale per una democrazia « pura », *in vitro*, da laboratorio: non per quella che possiamo chiamare « democrazia reale » – in senso analogo a quello in cui si parla di « socialismo reale ». In laboratorio, la maggioranza deve saper decidere tutto quello che vuole, anche col 51% dei voti, perché così dovrà comportarsi a sua volta la minoranza, quando diventerà maggioranza. La possibilità che le forze politi-

che antagoniste si alternino al potere sta infatti alla base del diritto, di chi governa, di decidere indipendentemente dalla minoranza e senza essere *paralizzato da essa*.

Ma, appunto, questa è una democrazia da laboratorio. Le « democrazie reali » del mondo occidentale escludono, e proprio in linea di principio, che il potere possa essere preso dalle forze comuniste e filosovietiche. Così come ad Est si esclude, con perentorietà ancora più appariscente e pesante, che il marxismo-leninismo possa essere sostituito dalla democrazia parlamentare e dall'economia di mercato.

Si dirà che, in questo modo, la « democrazia reale » nega il fondamentale principio democratico dell'autodeterminazione dei popoli, il principio cioè per il quale se negli Stati Uniti e nel mondo occidentale la maggioranza della gente votasse per un comunismo filosovietico, ci si dovrebbe inchinare anche a questa volontà della maggioranza. Certo. La « democrazia reale » è in contraddizione con la democrazia da laboratorio, o, se si preferisce, con l'« essenza » della democrazia. La nostra è cioè una democrazia che viene trattenuta e fissata, dalle grandi forze del capitalismo internazionale, alla configurazione attuale della sua volontà. E sarebbe molto ingenuo e pericoloso augurarsi, in nome dell'essenza della democrazia, che quella costrizione avesse a cessare.¹

1. A proposito di queste considerazioni, che sto sviluppando da tempo (cfr. i miei saggi *Téchne*, Rusconi, Milano, 1979 e *A Cesare e a Dio*, Rizzoli, Milano, 1983) si è obiettato che non si vede come si « possa mettere sullo stesso piano » la democrazia liberale e il comunismo dell'Est, e si sono elencate le libertà godute nel regime democratico (L. Pellicani, « Corriere della Sera », 17 ottobre 1984). Le conoscevo anch'io. E non ho mai inteso sostenere che non vi siano, tra i due sistemi politici antagonisti, le differenze note a tutti. Sennonché rimane il problema di stabilire se le democrazie occidentali siano un meccanismo che si limita a registrare la volontà della maggioranza, ovunque essa si diriga, oppure siano un meccanismo che, oltre a registrare, agisce efficacemente per impedire che le forze comuniste e filosovietiche

Preferisco anch'io vivere in questa malandata democrazia, piuttosto che in un regime totalitario. Ma con questo non ho fatto altro che enunciare una mia « fede », nel senso molto ampio, ma anche molto preciso di questa parola, per il quale « fede » è ogni conoscenza o certezza (per quanto assoluta), che non sia il destino della verità – il destino, cioè, che né uomini né dèi possono smentire o incrinare l'Incontrovertibile. Pertanto, « fede » è sia la fede religiosa, sia la scienza moderna, sia il senso comune, sia le forme storiche della filosofia, sia l'esperienza mistica, sia le convinzioni politiche.

vadano al potere. Stanno alla finestra a guardare, disposte a isare la bandiera rossa, se la maggioranza avesse votato per questa bandiera? Si limitano a contrastare il comunismo con gli strumenti della legalità democratica? Questa legalità è proprio la forza dominante e da ultimo determinante nei paesi occidentali?

Una risposta affermativa a questa domanda lascerebbe molto perplessi. Tanto quanto lascerebbe perplessi sentire che maschi adulti e di robusta costituzione non reagirebbero in qualche modo se fossero presi a schiaffi. Come, dunque, si può dire che i maschi adulti e di robusta costituzione « escludono, e proprio per principio » di essere presi a schiaffi da coloro ai quali possono restituirli, così si può dire che le democrazie occidentali « escludono, e proprio per principio, che il potere possa essere preso dalle forze comuniste e filosovietiche ».

Mi si concede, poi, che le democrazie occidentali « negano che il potere possa essere messo nelle mani dei partiti anti-sistema »; ma si aggiunge che « nessun partito anti-sistema ha conquistato la maggioranza dei suffragi in un paese occidentale ». D'accordo; ma il punto da chiarire è in che modo le democrazie occidentali « negano » che il potere possa essere preso dalle forze anti-sistema. Sto appunto dicendo che questa « negazione » non è una semplice operazione mentale di chi, stando alla finestra, disapprova il comportamento di un gruppo di passanti. Bobbio parla appunto di « potere invisibile ». Aggiungo però – anche se la cosa può riuscire amara – che sarebbe sorprendente se questo potere non ci fosse. La democrazia reale è inseparabile dal capitalismo reale e l'istinto di sopravvivenza di quest'ultimo esclude per principio che il principio democratico del rispetto della volontà della maggioranza abbia ad essere applicato sino in fondo, sino al punto cioè in cui la volontà della maggioranza fosse quella di abbattere il sistema capitalistico.

Anche qui: configurazione e contenuto della fede religiosa sono certo diversissimi da quelli della fede scientifica e tuttavia hanno questo in comune: di non essere l'Incontrovertibile. Anche se la fede scientifica può essere qualificata come « razionale » rispetto a quella religiosa, tuttavia esse stanno entrambe *alla stessa distanza* – cioè a una distanza infinita – rispetto all'Incontrovertibile (e tenendo fermo che la verità incontrovertibile non potrà mai essere intesa come il prodotto del cervello umano, o del singolo, o di un gruppo sociale, o della « Storia »).

Preferire la democrazia è dunque una « fede ». Anche se siamo ben consapevoli che la democrazia è un mezzo di locomozione da cui possiamo essere piantati in asso, tuttavia abbiamo fede che, servendoci di esso, esiste per lo meno la possibilità di raggiungere certi nostri scopi. Anche se si è molto scettici quando si prende l'automobile invece del treno, si compie pur sempre un atto di fede nell'automobile. Ed è una fede anche la convinzione che gli scopi della convivenza democratica debbano essere realizzati.

Ci si imbatte così di nuovo nel problema del senso della fede. Un pensatore non sospetto come Weber lo discuteva (non sospetto a coloro che vogliono avere a che fare con i problemi reali e concreti). Ma se ogni fede è *volontà* che il mondo abbia un certo senso piuttosto che un altro, non si dovrà forse dire che *ogni* fede è *violenza* e che il ricorso a una fede qualsiasi, per liberare l'uomo dalla violenza, è analogo al tentativo di guarire da un avvelenamento ingerendo un diverso tipo di veleno?

4

Il PCI può arrivare al governo – si dice –, solo se cessa di essere un partito comunista e si trasforma da forza rivoluzionaria marxista in forza riformista social-

democratica. Vado ripetendolo da molto tempo in modo circostanziato. Mi fa quindi piacere che molti abbiano ripreso questo concetto. Ma la questione decisiva riguarda *i motivi* della trasformazione in atto del PCI.

In questi anni si è di certo continuato a parlare della evoluzione del PCI verso la socialdemocrazia, ma se ne è parlato e se ne parla all'interno di contesti concettuali inadeguati. Ad esempio, tale evoluzione è intesa come uno sviluppo contingente, come un « fatto » da constatare (che sta accadendo, o è appena agli inizi, o è già molto avanti); oppure come una tendenza rilevabile dalle scienze di tipo statistico-probabilistico; oppure è intesa come un progetto che per essere realizzato ha soprattutto bisogno della « buona volontà » dei comunisti europei. Ma la cultura delle democrazie occidentali è anche in grado di avvertire che i « fatti » possono essere sostituiti da altri fatti che vanno in direzione contraria, che in una materia così complessa le diagnosi di tipo probabilistico sono poco attendibili e l'inferno è lastricato di buone intenzioni. Conclusione: il modo in cui solitamente viene considerata l'evoluzione del comunismo verso la socialdemocrazia non riesce ancora a dissipare i sospetti che il mondo capitalistico nutre nei confronti dei movimenti comunisti europei. Sennonché la trasformazione del PCI appartiene a un contesto estremamente più ampio, a un processo mondiale dove le rivoluzioni sono « destinate » a trasformarsi in riforme e in ingegnerie sociali, e dove le strutture concettuali e operative di tipo « filosofico » (tale è appunto il comunismo di ispirazione marxista) sono « destinate » a trasformarsi in strutture concettuali e operative di tipo scientifico. Appunto per il suo rapporto a questa « destinazione » (cfr. cap. II e III), la tesi presente nei miei scritti – « il comunismo italiano (ma non solo italiano) si trasforma in socialdemocrazia riformista, guidata da un atteggiamento scientifico-tecnologico » – differisce essenzial-

mente da tutte le diagnosi sull'evoluzione del PCI e del comunismo mondiale, che apparentemente dicono la stessa cosa.

Dire che la civiltà tradizionale e la sua forma filosofico-religiosa sono « destinate » a tramontare nella civiltà scientifico-tecnologica significa che le critiche rivolte alla tradizione da parte della cultura contemporanea (e il marxismo appartiene ormai, come il cristianesimo, alla tradizione) sono soltanto la forma esterna, l'apparenza, il fenomeno alterato di tale « destinazione ». Questa parola indica infatti quella inevitabilità e necessità alle quali è completamente estraneo il tipo di sapere oggi dominante, sostanzialmente riconducibile al sapere scientifico (ma alle quali è altrettanto estraneo il senso che la tradizione conferisce all'inevitabile e al necessario). La scienza sa (crede di sapere) dominare il mondo, ma non sa « destinarlo » ad alcunché.¹

Agli inizi degli anni venti, György Lukács, nel saggio che apre *Storia e coscienza di classe*, sostiene che alla trasformazione del comunismo rivoluzionario in riformismo o revisionismo socialdemocratico contribuisce in modo determinante l'applicazione alla realtà sociale del metodo delle scienze della natura. Si tratta di una delle pagine più importanti e più cariche

1. Non si può quindi obiettare che la mia tesi della socialdemocratizzazione del PCI implica una concezione troppo « volontaristica » dell'azione di questo partito (P. Ingrao, *Tradizione e progetto*, De Donato, Bari, 1982, p. 113). Se mai, la « destinazione » di cui parlo potrebbe essere equivocata intendendola come « fatalismo » o « determinismo ». Ma anche in questo secondo caso si tratterebbe di un equivoco, perché ogni fatalismo e ogni determinismo appartengono alla stessa essenza del volontarismo, cioè alla fede greca nel divenire, che include sia quell'evocazione degli immutabili, che è costituita dal « determinismo » e dal « fatalismo » in quanto affermazioni di una norma da cui il divenire non può deviare, sia quella distruzione degli immutabili, che sottrae il divenire a ogni schema « predeterminato » e a ogni corso « fatale » e pone la volontà libera come unico principio dello sviluppo dell'uomo.

di conseguenze dell'intera storia del marxismo teorico – uno degli episodi più rilevanti del modo in cui il marxismo ha reagito al tentativo della cultura socialdemocratica di metterlo fuori gioco.

Per le scienze della natura, argomenta Lukács, è indiscutibile che la realtà alla quale esse si riferiscono (la natura, appunto), non contiene e non può contenere alcuna « contraddizione ». Lo stesso corpo, ad esempio, non può essere contemporaneamente in quiete e in moto rispetto allo stesso sistema di riferimento. Se le teorie scientifiche si imbattono in una contraddizione, questo fatto non può quindi indicare una imperfezione « della realtà », ma un'imperfezione « della conoscenza scientifica » della realtà. Ne segue che per togliere questa imperfezione non si deve modificare la realtà, ma la conoscenza scientifica di essa.

Ebbene – e qui è il tratto centrale del discorso di Lukács –, se si applica alla società questo atteggiamento metodico delle scienze della natura, ci si preclude la possibilità di intendere la società come qualcosa che può o che deve essere cambiato. In tale applicazione, infatti, anche le « contraddizioni » in cui si imbattono le scienze sociali dovranno essere tutte intese non come imperfezioni della società, ma come imperfezioni della conoscenza scientifica di essa. E, anche qui, per eliminare tali contraddizioni, non si dovrà modificare la realtà sociale, ma basterà rettificare le teorie scientifiche che la prendono in considerazione. Una circostanza, questa, che aiuta la società capitalistica ad allontanare lo spettro della rivoluzione. Giacché la « rivoluzione », per Marx, è appunto la trasformazione « reale » della società e non un semplice atto di igiene mentale.

Lukács rileva che questa applicazione alla società dell'atteggiamento metodico delle scienze della natura è tipico non solo della scienza economica capitalistica, ma è anche dominante nell'economia socialdemocratica del suo tempo, quale il « revisionismo » di Bernstein e l'« austro-marxismo » di Hilferding. So-

cialdemocrazia ed estensione del metodo scientifico alla società vanno di pari passo. In questo modo, la struttura di fondo della società non si tocca. Sono ammissibili solo dei ritocchi.

Rifacendosi a Marx, Lukács rivendica invece la necessità di considerare la società in modo diverso dalla natura: le contraddizioni che emergono nella conoscenza autentica della società, e in particolare di quella capitalistica, non sono segni di uno stato ancora imperfetto della nostra conoscenza scientifica, ma « appartengono inseparabilmente all'essenza della realtà stessa, all'essenza della società capitalistica ». Tutto il lavoro di Marx consiste appunto nel tentativo di mostrare che la contraddizione – anzi la forma estrema di contraddizione – appartiene all'essenza di quella « realtà » che è la società capitalistica, e che la « rivoluzione » è l'atto fondamentale della filosofia pratica, che ha il compito di « sopprimere realmente » le contraddizioni della realtà sociale. Nella riflessione socialista sul capitalismo, abbandonare il metodo della filosofia di Marx (di Hegel) per quello delle scienze della natura è quindi, per Lukács, un aspetto particolarmente rilevante della sottomissione del socialismo al capitalismo e della rinuncia socialdemocratico-riformista alla rivoluzione. Bisogna dunque ritornare a Marx. La malattia socialdemocratica può essere debellata e il proletariato può preparare con fiducia la rivoluzione.

Ma proprio Lukács, in questa sua pagina, ha dato lo spunto più consistente – agli avversari del marxismo che non sono disposti a porre limiti alla scienza – per qualificare il marxismo come irrazionalismo. Esso, infatti, affermando che la « realtà » sociale capitalistica è contraddizione, contravviene al principio fondamentale della scienza, ossia a quel « principio di non contraddizione » che la scienza ha ereditato dalla filosofia aristotelica e che esclude inappellabilmente che la realtà possa essere contraddittoria (ad esempio che un corpo possa essere contemporaneamente in quiete e in moto). K. Popper e H. Kelsen, seguiti da uno

stuolo di ripetitori, hanno per primi avanzato questa critica. Coorti di ripetitori, raramente all'altezza della situazione, li ha avuti anche quella pagina di Lukács. Ma la critica Popper-Kelsen sembra un modo, oltre che efficace, anche estremamente rapido di sbarazzarsi di Marx, appunto perché l'intento di quest'ultimo di dimostrare che la « realtà » capitalistica è contraddizione si proporrebbe di dimostrare l'impossibile. Ci si può così risparmiare la fatica di seguire passo per passo tale dimostrazione.

Marx avrebbe dunque confuso, secondo questa critica, il concetto logico di « contraddizione » con i concetti di « antagonismo » o di « conflitto » tra le classi sociali. Non si tratta allora di fare la rivoluzione, per togliere una contraddizione che non esiste e non può esistere. Si tratta invece di appoggiare questa o quella delle forze in campo. Schierarsi col socialismo è allora un « compito morale » (per chi se ne fa carico). La socialdemocrazia ha il suo fondamento ultimo in questo principio morale. (Il capitalismo può rispondere che il proprio impegno morale è difendere il capitale e il profitto).

È indubbio che Lukács ha favorito la critica di Popper e di Kelsen, per aver dato l'impressione che le « contraddizioni », la cui realtà è categoricamente esclusa dalle scienze della natura, siano la stessa cosa delle « contraddizioni » che appartengono alla società capitalistica. E invece non si tratta della stessa cosa. Nel primo caso, infatti, il termine « contraddizione » indica ciò la cui realtà è impossibile; nel secondo caso indica invece l'« atto del contraddirsi ». E se è impossibile che la realtà sia contraddittoria, è invece ben possibile che ci si contraddica e che a contraddirsi siano non solo l'individuo, ma anche i gruppi e le istituzioni sociali e la società nel suo insieme. Marx non nega dunque il « principio di non contraddizione », bensì sostiene (si tratta poi di vedere se a torto o a ragione) che la società capitalistica è la negazione più gigantesca di tale principio. Distruggendo il capitali-

smo, la rivoluzione è quindi per Marx il supremo atto razionale. La critica antimarxista di Popper e Kelsen non riesce quindi a mostrare l'inevitabilità della trasformazione del comunismo rivoluzionario in socialdemocrazia riformista.¹

La confusione tra l'«atto del contraddirsi» e la «contraddittorietà del reale» (cioè tra l'errare, che può esistere, e l'errore, che invece non può esistere) è presente anche oltre i confini della polemica antimarxista. Negli ultimi sviluppi del «funzionalismo» sociologico si afferma che, poiché nella società esistono funzioni tra loro contraddittorie, la sociologia deve adottare una logica «non aristotelica», in cui viene respinto il valore incondizionato del «principio di non contraddizione». Popper e Kelsen argomentano che, poiché questo principio è innegabile, la contraddizione non può essere reale; il neofunzionalismo (ad esempio di N. Luhmann) argomenta che, poiché la contraddizione tra le funzioni sociali è reale, dunque quel principio deve essere messo in disparte mediante l'introduzione delle cosiddette «logiche polivalenti» (che ammettono valori intermedi tra il «vero» e il «falso»).

Qualunque opinione si possa avere sul rapporto tra queste logiche e il «principio di non contraddizione», è fuori dubbio che sia Popper, Kelsen e seguaci da una parte, sia il neofunzionalismo dall'altra, pervengono ad esiti opposti partendo da un identico equivoco: che l'esistenza delle contraddizioni sociali implichi la «contraddittorietà del reale» e cioè la negazione del «principio di non contraddizione». E invece, anche le funzioni sociali in contraddizione tra loro danno luogo semplicemente a un «contraddirsi», per

1. Sulla distinzione tra «contraddittorietà» e «contraddirsi» cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. VIII, e *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 203-215 e 424-434. Sul rapporto tra quella distinzione e il marxismo cfr. *Gli abitanti del tempo*, cit., cap. 2; *Téchne*, cit., cap. III, par. 4; *A Cesare e a Dio*, cit., cap. XII.

la cui comparsa non c'è bisogno di scomodare le «logiche non aristoteliche». Anche la psicoanalisi ha a che fare col «contraddirsi», quando afferma che le leggi logiche non si applicano all'inconscio e che «ciò è soprattutto vero per la legge di contraddizione» (Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, 1933).

Da circa un secolo la cultura socialdemocratica tenta dunque di portarsi al di fuori della filosofia marxista rivoluzionaria, criticandola in nome della scienza. Ma ogni volta la critica è spuntata e l'abbandono del marxismo per la socialdemocrazia non ha quindi nulla di perentorio. Come può essere perentoria la critica scientifica alla filosofia, se la logica della scienza esclude precisamente di essere perentoria? In questa situazione, la lotta tra il marxismo e la socialdemocrazia, e in generale, tra la tradizione e le forme attuali della cultura occidentale, è decisa sul piano pratico, cioè in relazione alla capacità pratica che le forze in contrasto hanno di prevalere l'una sull'altra. C'è ancora molto cammino da compiere, perché si riesca a scorgere che il marxismo è «destinato» a tramontare nella scienza e nel riformismo socialdemocratico — secondo quel significato della «destinazione» (cfr. cap. II) al quale la cultura occidentale non è ancora pervenuta, ma può pervenire (e che comunque è essenzialmente diverso dalla «destinazione» che appare nello sguardo del destino della verità).

5

Si sostiene che il pensiero di Piero Sraffa non è soltanto un passaggio obbligato dell'economia contemporanea, ma ha liquidato la teoria economica neoclassica, ossia le fondamenta teoriche dell'economia capitalistica, e ha confermato le tesi essenziali di Marx, in cui culmina la fase classica (Smith, Ricardo) della scienza economica.

Sul versante opposto si afferma invece che la dipendenza di Marx dalla dialettica hegeliana toglie ogni valore scientifico all'analisi marxiana, perché la dialettica è la negazione dello stesso principio fondamentale del sapere scientifico, il « principio di non contraddizione ». Kelsen e Popper, ispirandosi a Kant, hanno inaugurato, si è visto, questo tipo di critica.¹

Si tratta di comprendere l'essenza della dialettica, che Marx eredita da Hegel. Si tratta di comprendere il rapporto tra « intelletto » e « ragione » in Hegel. Richiamo qui per sommi capi ciò che, a proposito di questo tema, si trova analiticamente discusso in diversi miei scritti e soprattutto ne *La struttura originaria*.

L'intelletto – che considera i vari aspetti della realtà come separati tra loro, come autonomi, sussistenti in sé stessi – è un cattivo modo di essere fedeli al principio di non contraddizione. Per evitare che gli opposti si mescolino e che, ad esempio, il bene si mescoli al male, l'intelletto pensa che tra bene e male non esista alcuna relazione e che il bene se ne stia in sé stesso, assolutamente separato dal male.

Ma, per Hegel, proprio questa separazione, in cui

1. Appunto a queste due critiche contrapposte, che fanno rispettivamente leva su Sraffa e su Kelsen e Popper, si rivolge il saggio di Claudio Napoleoni *Discorso sull'economia politica* (Boringhieri, 1985). Napoleoni ripropone un discorso economico in grande stile, che si sviluppa in direzione dei problemi filosofici fondamentali del nostro tempo. La sua tesi, sorprendente, è che il nucleo essenziale del pensiero di Sraffa spinge a una riformulazione sia della teoria marxiana, sia di quella neoclassica, che una volta riformulate si trovano a non esser più antagoniste, ma complementari. Napoleoni sgombra quindi il terreno dalle critiche incongrue rivolte alle due teorie, smantellando l'utilizzazione di Sraffa in chiave anticapitalistica e mostrando l'inconsistenza della critica rivolta da Popper e Kelsen alla dialettica di Marx in quanto negatrice del principio di non contraddizione. Poiché in Italia tale critica è stata ripetuta da L. Colletti e poiché a suo tempo il sottoscritto ne aveva mostrato l'infondatezza (cfr. *Gli abitanti del tempo*, cit., cap. II), Napoleoni si avvale della mia critica al modo in cui Colletti pensa di liberarsi di Marx.

consiste l'attività dell'intelletto, è la radice della contraddizione. Il bene, assolutamente isolato dal male, non può nemmeno essere pensato come negazione del male – giacché il bene, proprio per negare e vincere il male, deve mettersi in rapporto e anzi in contatto con esso. E un bene che non sia negazione del male si presenta esso stesso come male, si contraddice, appunto. Ogni contenuto dell'intelletto si contraddice.

Ma Hegel mostra anche che la ragione è il superamento delle contraddizioni dell'intelletto. Essa infatti pensa l'unità, la *relazione* dei diversi ed opposti aspetti del mondo. La ragione nega l'intelletto, cioè scalza la radice della contraddizione. Pensando l'unità e la relazione degli opposti (ad esempio bene e male), la ragione non afferma dunque che gli opposti si identificano (non afferma che il bene è male): al contrario, la ragione è la condizione fondamentale in base a cui gli opposti possono restare opposti e non confondersi l'uno nell'altro. Per Hegel, quindi, la ragione non nega il principio di non contraddizione, ma il suo uso cattivo, l'uso che ne fa l'intelletto e che porta appunto al contraddirsi di tutti i suoi contenuti.¹

1. L'errore di Colletti (e di molti altri) consiste invece nel ritenere che, in Hegel e in Marx, l'unità, la relazione tra gli opposti sia la cancellazione della loro opposizione e che quindi la ragione hegeliana sia la violazione più flagrante del principio di non contraddizione. Napoleoni richiama un passo dove Colletti, rispondendomi, invita a riflettere che per Hegel l'unione degli opposti (son parole di Hegel) « contiene una contraddizione ». Il che documenterebbe, per Colletti, che l'unione degli opposti è per Hegel negazione del principio di non contraddizione. A quanto scrive in proposito Napoleoni vorrei aggiungere che Colletti intende quella frase di Hegel come se Hegel dicesse che l'unione degli opposti è una contraddizione. E invece Hegel dice che quell'unione « contiene » una contraddizione. E dice bene. Infatti, il principio di non contraddizione (cioè la negazione che la contraddizione esista nella realtà) « contiene » la contraddizione; la contiene appunto *come ciò che viene negato*. O anche: la negazione che il bene sia il male contiene l'affermazione che il bene è il male; ma, daccapo, la contiene *come negata*. Nemmeno quella frase di Hegel, e tutte quelle dello stesso

La critica che Popper e Kelsen (seguiti da tanti altri) rivolgono a Marx su questo tema è, sappiamo, che Marx nega quel principio perché per lui la realtà capitalistica è contraddizione; e invece quel principio è lì a negare che una qualsiasi realtà possa essere contraddittoria.

Marx, però, non può essere tolto di mezzo in questo modo, perché per lui il contraddirsi è una proprietà che conviene al capitalismo in quanto esso è un *modo di pensare* e precisamente quello in cui consiste l'intelletto che separa i vari aspetti del mondo. E il principio di non contraddizione nega sì che la realtà possa essere contraddittoria, ma non nega certo che al pensiero possa accadere di contraddirsi. (Naturalmente il capitalismo, per Marx, non è soltanto un modo di pensare, ma è un agire che si fa guidare da questo pensiero e quindi intende realizzare la separazione del lavoratore dalla natura e dai mezzi di produzione – intende realizzare la contraddizione senza per altro potervi riuscire).¹

tenore possono essere quindi utilizzate per documentare l'avversione di Hegel e Marx per il senso concreto del principio di non contraddizione. Ma Hegel non afferma forse che « tutte le cose sono in sé stesse contraddittorie » (*La scienza della logica*, L. II, Sez. I, cap. II, C, Nota 3*)? Certamente! Ma in quel contesto egli sta parlando delle « cose finite », cioè inadeguatamente pensate, mentre il pensiero autentico – scrive – non « soccombe nella contraddizione », non « si lascia dominare » da essa, ma la *nega*, e, in questo senso, la « contiene ».

1. Napoleoni sa bene che per me il tipo di critica da rivolgere a Marx, a Hegel e alla filosofia è del tutto diverso e mi rivolge una serie di sollecitazioni, che in sostanza riguardano la possibilità di tenere in vita Marx all'interno di certe strutture di fondo del mio discorso. Ma Napoleoni è anche sensibile a Heidegger, per il quale l'istanza marxiana di liberare l'uomo dall'alienazione restituendogli la sua capacità produttiva e il dominio del mondo spinge inevitabilmente a trasformare l'uomo stesso in un prodotto dell'apparato produttivo. Senonché anche Heidegger crede che la produttività dell'uomo e il suo dominio sul mondo siano qualcosa di reale. Mi sembra che Napoleoni condivida la mia tesi che l'autentica alienazione di fondo consista

Forse, la *civetteria* può aiutare i popperiani a capire Hegel e Marx. Infinite sfumature della civetteria femminile! Ai suoi gradi più riconoscibili appartiene lo sguardo con la coda dell'occhio e la testa mezzo girata. Un guardare che non è un guardare, un concedersi che è un rifiutarsi, una « contemporaneità del sì e del no », come scrive all'inizio del secolo Georg Simmel nelle sue pagine su *La moda*. Egli ha sott'occhio la civetteria della donna liberty, che conosce gli amabili segreti del « dare e togliere, nello stesso momento » e del far sì che questi due atteggiamenti opposti « si avvertano entrambi nello stesso istante ».

Ma la civetteria gioca con la realtà, non prende sul serio nessuno dei contrari di cui essa si serve nel gioco che li tiene insieme. Anche se Simmel non lo dice, il gioco è proprio ciò che impedisce a un fatto così delizioso come la civetteria di essere confuso con quell'altro così privo di fascino che è la pazzia. Perché se, come scrive Simmel, la « formula generale della civetteria » è la « contemporaneità del sì e del no », questa è anche la formula generale della contraddizione, e la radice della pazzia è appunto la contraddizione. Nelle pazzie mediocri la contraddizione è scoperta, la vedono tutti; nelle grandi pazzie invece è nascosta, mascherata di saggezza. Anche nella civetteria volgare la contraddizione è scoperta, mentre in quella raffinata è mascherata dal contegno. Ma, appunto, la civetta gioca col proprio contraddirsi, il pazzo fa sul serio.

appunto nel credere nella realtà del dominio – mentre in verità il dominio è ciò che emerge all'interno dell'intenzione, ossia del sogno che esso sia reale – cioè emerge all'interno della fede nel divenire.

Intanto, si può chiedere a Heidegger: perché l'uomo non può essere un prodotto? Che cosa c'è in lui di così intoccabile perché ci si debba astenere dal trattarlo come ogni altro prodotto? Bisogna pur saper rispondere, se non si vuole che la difesa dell'uomo sia affidata a una semplice esigenza soggettiva – cioè proprio a quell'« esigere » o a quella « soggettività » che stanno alla radice del processo produttivo in cui anche l'uomo diventa un prodotto.

È chiaro che la contraddizione della civetta è soltanto un suo modo di sentire e di pensare. La civetta vuol far credere di essere contemporaneamente un sì e un no, ma non potrà mai esserlo per davvero. Riuscirà a guardare con la coda dell'occhio e la testa mezzo girata, ma non riuscirà a guardare ad un tempo storto e diritto, a tenere la testa in avanti e insieme girata. Nelle cose non esiste la « contemporaneità del sì e del no », e rispetto alle cose quel che la civetta vuol far credere è un sogno consapevolmente giocato.

Similmente, la contraddizione di cui un matto è convinto non esiste nella realtà: è soltanto un suo modo di pensare, un sogno; anche se, certamente, non sono sogno il corpo del matto e la seggiola su cui monta quando crede di essere Giulio Cesare sui gradini del Foro.

Con le cautele del caso, è in questa direzione che si deve interpretare la tesi di Marx (vera o falsa che sia) che il capitalismo è « follia » e « contraddizione ». Se lo è, il contenuto di questa, come di ogni altra follia e contraddizione, non esiste realmente: è sogno, modo di pensare, come lo sono i farneticamenti del matto e il sì e no della civetta. Ma come il corpo e le seggiole del matto e le occhiate della civetta non sono sogno, così non lo è neppure quella realtà effettiva (lavoro, fabbriche, circolazione di merci e di capitali) che il capitalismo inserisce e organizza nel proprio modo di pensare. Il quale è un contraddirsi, un errore che, come accade alla civetta e al matto, tenta di realizzarsi credendo di riuscirci. Naturalmente – ripetiamo – il capitalismo, per Marx, non è soltanto un modo di pensare. Come non lo sono la civetteria e la pazzia. E tuttavia, per Marx, le merci sono, nel contesto dell'economia capitalistica, « forme di pensiero » (*Gedankenformen*); e, certamente, forme di pensiero « oggettive » (*Capitale*, cap. I, 1ª ed.) – così come quel tenersi in piedi sulla seggiola da parte di quel Tizio è l'« oggettivazione » della sua convinzione di essere Cesare nel Foro (e fermo restando che la « forma pazza », co-

me dice Marx, delle strutture reali e materiali del capitalismo è notevolmente più complessa della convinzione che quel tizio possiede di essere Cesare).

Ma proprio per questo è doveroso difendere le civette e i pazzi da certi studiosi un po' fissati, secondo i quali civette e pazzi (ma l'elenco è molto più lungo) non esistono perché le uniche contraddizioni possibili « sono quelle in cui possono incorrere le teorie » scientifiche (come ripetono i popperiani).¹ Lukács mostrava appunto che questa tesi impedisce di scorgere le contraddizioni della società ed è quindi un buon espediente per evitare di trasformarla; un espediente che sostituisce la rivoluzione con la correzione teorica di un errore.

Poiché sono seguaci di K. Popper, potremmo chiamare questi studiosi « i popperiani » – strani filocapitalisti che al capitalismo reale (ossia a quel che *fan-no* i capitalisti) non riconoscono nemmeno la dignità di essere anche una « teoria », un modo di pensare, oltre che ferro, cotone e capitali in movimento. Invitati a discutere l'argomento, i popperiani sosterrebbero infatti che, poiché la civetteria è una contraddizione, tutti coloro che ne ammettono l'esistenza vengono ad affermare che la realtà è contraddittoria, cioè smentisce il principio di non contraddizione, supremo principio della scienza. E poiché anche i matti si contraddicono, i popperiani direbbero che gli psichiatri che tentano di curarli riconoscono la realtà della contraddizione e vanno quindi anch'essi contro il principio supremo della scienza.

In genere, si è visto sopra, i popperiani preferiscono quest'altro esempio: Marx afferma che il capitalismo è contraddizione, quindi afferma che esiste una realtà – il capitalismo, appunto – che viola il supremo principio della scienza. Per i popperiani, dunque, civette e matti non esistono: sono realtà contraddittorie. E non esiste nemmeno il capitalismo se, con Marx,

1. Cfr. « Corriere della Sera », 15 settembre 1985.

si crede che esso sia contraddizione e follia. (Che poi, per Popper, persino i « fatti » siano teorie e quindi, come le civette, possano contraddirsi, questo non sembra disturbare Popper e tanto meno i popperiani). A questo punto, alle civette, ai matti e al capitalismo non rimane che chieder scusa ai popperiani per il fatto di esistere. E noi dai popperiani impariamo questa strana faccenda: che il principio di non contraddizione non si limita a negare che la realtà sia contraddittoria, ma nega anche che uomini, donne e istituzioni sociali possano contraddirsi.

Ma una volta che ci si lascia alle spalle l'incapacità di Popper, di Kelsen e dei loro seguaci di controllare il funzionamento del principio di non contraddizione, si fa innanzi un problema autentico e di eccezionale importanza, di cui questi studiosi (e non solo essi) sono completamente all'oscuro e come bambini che si sono appoggiati per caso al muro al di là del quale si trova un tesoro e le bestie feroci che gli fanno la guardia. In un passo del libro IV della *Metafisica*, tanto celebre quanto poco compreso (1005 b 6-34), Aristotele mostra che il *principium firmissimum* (quello che, appunto, sarà chiamato « principio di non contraddizione ») non solo esclude che la realtà sia contraddittoria, ma che gli uomini possano essere convinti della contraddizione, e dunque che il contraddirsi sia reale. L'interesse eccezionale di questa tematica consiste nel fatto che per Aristotele è lo stesso primo principio ad escludere che possa realizzarsi il pensiero che lo nega. Questa volta, le civette e i matti e tutti quelli che si contraddicono (individui o istituzioni) hanno da temere veramente per la loro esistenza. Il risolvimento di questa aporia – il risolvimento che dunque equivale alla stessa deduzione della possibilità dell'errare – è indicato nella « Parte aggiunta » di *Essenza del nichilismo* (cit., pp. 415-434). Qui si può dire soltanto che questa tematica si trova a un livello che sfugge interamente al tipo di indagine sviluppata dagli studiosi summenzionati.

VII RIEPILOGO: L'OCCIDENTE COME STORIA DEL NICHILISMO

La filosofia greca dice qualcosa di mai udito lungo la storia dell'uomo. E lo dice una volta per tutte. Dice che le cose oscillano tra l'essere e il niente. È infatti la filosofia greca a esprimere, per la prima volta, l'opposizione infinita tra l'essere e il niente, cioè a parlare del niente come negatività assoluta: τὸ πάντως μὴ ὂν (Platone, *Civitas*, 478 d): *nihil absolutum*. Appunto perché porta alla luce l'opposizione infinita tra l'essere e il niente, la filosofia greca può affermare che le cose del mondo oscillano tra l'essere e il niente, ossia escono dal niente e vi ritornano. Questa oscillazione non è semplicemente una proprietà delle cose del mondo: è la loro essenza. E appunto per questa loro relazione all'essere e al niente le cose sono chiamate dai Greci « enti », ὄντα.

Platone, nella *Repubblica* (*Civitas*, 479 c), indica l'oscillazione tra l'essere e il niente con la parola ἐπαμφοτερίζειν. La cosa, in quanto ente, è un « dibattersi » (ἐρίζειν) « tra » (ἐπὶ) « l'uno e l'altro » (ἀμφοτέρω), ossia tra l'essere e il niente. In questo testo Platone si riferisce agli enti del mondo; e la filosofia greca, e poi l'intera tradizione metafisica dell'Occiden-

te, affermano anche l'esistenza di enti che sono immutabili ed eterni – innanzitutto, affermano l'eternità e immutabilità di Dio, affermano cioè che Dio *non* oscilla tra l'essere e il niente. Ma quando la tradizione filosofica afferma l'immutabilità ed eternità di quell'ente che è Dio, immutabilità ed eternità non vengono attribuite a Dio in quanto Dio è ente, ma in quanto Dio è *un certo ente*, diverso dagli altri, privilegiato rispetto agli altri. Se infatti si affermasse che Dio è eterno e immutabile *perché è un ente*, l'eternità e l'immutabilità dovrebbero essere affermate di ogni ente. Ciò significa che, per la tradizione – e poi per tutto il pensiero occidentale –, *l'ente in quanto ente* (l'ente, considerato quanto al suo puro esser ente) può non essere, può oscillare tra l'essere e il niente, non vi è nulla in esso che escluda tale oscillazione. In questo senso, già nel pensiero greco l'oscillazione tra l'essere e il niente non è qualcosa che riguardi soltanto le cose del mondo: l'oscillazione è l'essenza dell'ente in quanto ente, riguarda ogni ente (anche se Aristotele tenta di sostenere la tesi che l'ente in quanto ente è ciò che può realizzarsi sia come ente diveniente, sia come ente immutabile). Per la filosofia greca, una cosa, in quanto tale, è ciò che *diviene*, ossia viene dal suo essere stata niente e torna nel suo esser niente, oscilla tra essere e niente. Contrariamente a quanto si continua a ripetere, Platone è innanzitutto l'evocatore e il guardiano del divenire, cioè della categoria dominante della cultura moderna e soprattutto contemporanea. Il *divenire* (storia, tempo), in nome del quale parla ogni forma di antiplatonismo, è stato portato per la prima volta alla luce dal pensiero greco, che si raccoglie intorno a Platone come al proprio centro. (Lo stesso Parmenide afferma il carattere illusorio del divenire, proprio perché anche Parmenide – e anzi lui per primo nella filosofia greca – definisce il divenire come oscillazione dell'ente tra essere e niente).

Da tempo nei miei scritti si intende mostrare che il senso greco dell'ente – cioè la « cosa » come oscillazio-

ne tra essere e niente – è la dimensione che raccoglie in sé ed unifica l'infinita molteplicità di eventi e di strutture in cui consiste l'Europa e l'intera civiltà occidentale. E da tempo nei miei scritti si intende mostrare che nel senso greco dell'ente si nasconde l'alienazione estrema, l'estrema lontananza dalla verità – ossia la persuasione che le cose, gli enti, sono niente. Il senso greco dell'ente è, per l'intera civiltà occidentale, l'evidenza originaria e fondamentale; ma ciò che l'Occidente sente come evidenza originaria è in verità la follia estrema: la persuasione che l'ente in quanto ente è niente. Il senso greco dell'ente è cioè il *nichilismo* nel suo significato più nascosto e più radicale. Appunto per questo si deve dire che l'Occidente è la storia del nichilismo – in un senso dunque abissalmente diverso da quello di Nietzsche e Heidegger. Anche Nietzsche e Heidegger si mantengono infatti completamente all'interno della persuasione greca, platonica, che l'ente sia divenire, oscillazione tra essere e niente.

Il significato essenziale del nichilismo sfugge all'intera cultura occidentale, perché esso è legato con necessità a ciò che per l'Occidente è l'evidenza suprema: il divenire delle cose. Certo, anche agli occhi della cultura occidentale il nichilismo è l'atteggiamento che tratta come un niente ciò che per tale cultura è qualcosa di positivo. Ad esempio, per Jacobi l'idealismo è nichilismo, perché secondo l'idealismo la realtà indipendente dal pensiero (che per Jacobi esiste) è niente; per Nietzsche il nichilismo cristiano tratta come un niente le cose della terra; per Heidegger il nichilismo scientifico tratta come un niente la concretezza specifica e qualitativa delle cose, e il nichilismo dell'Occidente tratta come niente l'« Essere » dell'ente, tenendo conto solo dell'ente. Il « lasciar da parte » e « sacrificare » (*Preisgeben*) la concretezza delle cose, di cui parla Heidegger, corrisponde al « fare astrazione » di cui parlano Hegel e Marx: anche Hegel potrebbe dire che l'intelletto astratto è nichilismo perché « lascia da parte », cioè fa astrazione da ciò che è essenzialmente

unito a quel che l'intelletto astratto considera; e anche Marx potrebbe dire che il capitalismo è nichilismo, perché lascia da parte, fa astrazione, cioè tratta come un niente la concretezza specifica dei lavori umani, cioè la loro reale disuguaglianza.

Ma in tutti questi casi il punto di vista che viene posto come nichilismo è una persuasione che pone come niente ciò che per tale persuasione è niente – e non ciò che per tale persuasione è ente. Ad esempio per l'idealismo una realtà indipendente dal pensiero è un assurdo, ossia è un niente; sì che l'idealismo, negando l'esistenza di tale realtà, afferma che il niente è niente, e non che l'ente è niente. Invece, il nichilismo, nel suo significato essenziale e profondamente nascosto – il nichilismo cioè che si nasconde nella fede nell'esistenza del divenire –, è la persuasione nella quale è *dell'ente* in quanto ente che si afferma l'esser niente. Nella sua essenza, il nichilismo è abissalmente più radicale di qualsiasi tentativo, compiuto dal pensiero filosofico, di affermare la mescolanza dell'essere e del niente. Pensare che l'ente esca dal niente e vi ritorni significa pensare – senza rendersene conto, ma in modo assoluto – che l'ente è niente. In questo senso, il nichilismo è l'inconscio dell'Occidente, l'inconscio che si esprime *in forma rovesciata* nei diversi modi con cui l'Occidente rifiuta l'identificazione dell'ente e del niente; e soprattutto si esprime in quella forma di rifiuto della nientità dell'ente, che viene chiamata « principio di non contraddizione ». Nemmeno Hegel ha mai inteso sostenere che l'ente è niente. E tuttavia è proprio nel modo con cui la cultura occidentale afferma l'opposizione dell'ente al niente, è proprio qui che si nasconde l'estrema follia, cioè la persuasione implicita, inconscia, che l'ente è niente.

Il modo in cui la filosofia greca pensa il senso dell'ente apre la dimensione in cui cresce l'intera storia dell'Occidente. Non soltanto la storia della cultura, ma la storia stessa della civiltà e della prassi dell'Occidente. Il senso greco dell'ente sta dunque alla radice di ogni possibile identità culturale europea. Latinità e germanesimo, cristianesimo e scienza moderna sono, insieme ad altre, le grandi forme in cui quel senso si esprime. La persuasione – la fede – che nascita e morte delle cose siano l'uscire delle cose dal niente e il ritornarvi forma lo sfondo su cui vanno via via profilandosi e prendendo significato le forme della cultura greca e latina, il senso romano dello Stato, il cristianesimo, la riflessione teologica, dai Padri della Chiesa alla Riforma protestante, sui testi biblici e sulla fede, le strutture politico-giuridiche della società europea, i meccanismi che presiedono alla formazione delle lingue nazionali europee, le forme artistiche, l'intero sviluppo del pensiero filosofico (e quindi l'interpretazione dell'ente come soggettività, pensiero, azione, linguaggio), le scienze logico-matematico-linguistiche, la configurazione dell'economia, le ideologie e le rivoluzioni dell'Occidente, la scienza moderna. L'attuale portata planetaria della civiltà della tecnica, che si forma negli ultimi secoli della storia europea, è l'espressione più compiuta del senso greco dell'ente. Infatti, la volontà di dominare le cose raggiunge le proprie estreme possibilità solo quando le cose sono intese come oscillazione tra essere e niente, cioè come disponibili alle forze che le spingono nell'essere e nel niente. La fede greca nell'oscillazione dell'ente sprigiona la forma estrema della volontà di potenza (una forma cioè che non poteva costituirsi prima dell'evocazione greca del divenire); e la civiltà della tecnica è il culmine di questa forma estrema della volontà di potenza.

Ma la volontà di potenza può voler dominare il

mondo, solo se, innanzitutto, vuole che il mondo, cioè la dimensione del dominabile, esista. Si può volere la trasformazione del mondo solo se, innanzitutto, si crede – cioè si vuole – che lo stato in cui il mondo si trova sia flessibile e dissolubile. La filosofia greca, credendo, cioè volendo che le cose siano un oscillare tra essere e niente, scioglie i legami che uniscono le cose all'essere e al niente, e cioè concepisce in modo estremo la flessibilità e dissolubilità del mondo. La fede nell'esistenza del divenire è la forma originaria della volontà di potenza.

Col pensiero greco viene quindi alla luce la forma più radicale e perentoria di prassi: quella in cui si crede di poter far uscire le cose dal niente e di poter farvele ritornare. Il dio demiurgo e il dio creatore immettono nell'essere, facendole uscire dal niente, la forma, o la forma e insieme la materia delle cose: il Demiurgo e il Creatore sono la prima grande forma di dominio tecnico del mondo – Platone (*Sophista*, 275 e) parla appunto di *θελξ τεχνη*. La civiltà della tecnica è l'ultima grande forma di dominio teologico del mondo. Tutte le forme di pensiero filosofico che, come quello di Heidegger, rifiutano la civiltà della tecnica, non si rendono conto di muoversi, come la tecnica, all'interno del senso greco dell'ente e si illudono di poter evitare le conseguenze che inevitabilmente da tale senso scaturiscono e che la civiltà della tecnica sta sviluppando nel modo più rigoroso. Se nella civiltà occidentale la forma originaria della volontà di potenza è la fede che il divenire (la storia, il tempo) esista, cioè che l'ente sia un oscillare tra essere e niente, ogni critica che la cultura occidentale rivolge alla volontà di potenza rimane all'interno della forma originaria della volontà di potenza e pretende evitare ciò che da tale forma inevitabilmente scaturisce. Se infatti l'ente è ciò che oscilla tra essere e niente, allora appartiene all'essenza stessa dell'ente il suo essere prodotto, distrutto, creato, annientato, manipolato, trasformato, devastato, controllato, dominato, sfruttato

senza alcun limite. Il limite, infatti, arresterebbe l'oscillazione dell'ente. La fede nell'esistenza del divenire, cioè nell'esistenza dell'oscillazione dell'ente, è fede nella dominabilità dell'ente e quindi è fede nell'esistenza delle forze che si contendono il dominio dell'ente. La contesa in cui queste forze si scontrano è essa stessa un aspetto, anzi, ormai, l'aspetto emergente del divenire. L'organizzazione scientifico-tecnologica del mondo è ormai la forza che subordina a sé ogni altra forza e che più di ogni altra è in grado di spingere a fondo l'oscillazione dell'ente.

3

Ma la fede nell'esistenza del divenire è, *insieme*, la forma originaria della volontà di potenza e l'apertura dell'estrema *minaccia*. Ciò che viene minacciato è la stessa volontà di potenza. All'inizio dell'Occidente, la volontà di potenza mette in pericolo sé stessa in modo estremo proprio nell'atto in cui stabilisce la condizione originaria della propria potenza. Se si crede che le cose (eventi, forme, situazioni, aspetti, funzioni) escano dal niente e vi ritornino, il divenire si presenta come l'irruzione dell'assolutamente imprevedibile e inatteso. Prima dell'evocazione greca del senso del divenire, le cose non si presentano come ciò che esce dal niente, e quindi la loro imprevedibilità è irrilevante. Il mito anticipa la sostanza di tutto ciò che accade. Ma ciò che esce da niente, ciò che non ha niente alle proprie spalle è *assolutamente* imprevedibile. Il niente è niente, cioè nel niente non vi è alcunché che possa esser previsto. E l'imprevedibilità assoluta di ciò che viene da niente è la radice dell'angoscia e del terrore. Angoscia e terrore appartengono all'essenza della volontà di potenza.

A questa essenza appartiene anche la volontà di salvezza. Ciò che irrompe provenendo da niente minac-

cia la sopravvivenza della volontà di potenza. Per arginare ciò che la minaccia la volontà di potenza deve prevedere l'imprevedibile (cfr., sopra, cap. II, parr. 9 sgg.). Nessun argine tiene se non si prevede la natura delle forze che premono su di esso. La previsione è anzi l'argine originario contro la minaccia del divenire. Sin dal suo inizio la filosofia greca concepisce sé stessa come *theoria*, contemplazione pura e disinteressata. Eppure la *theoria* soddisfa l'interesse fondamentale della volontà di potenza: soddisfa la volontà di salvezza. Infatti la *theoria* filosofica, come il mito, anticipa, e dunque prevede, la sostanza di tutto ciò che sopraggiunge. Ma il pensiero dei Greci si trova dinanzi all'estrema imprevedibilità e minaccia di ciò che proviene da niente, e quindi, a differenza dal mito, i Greci costruiscono una *theoria* che intende valere come previsione incontrovertibile e definitiva del senso del mondo. Per il pensiero greco, rimedio e riparo dall'estrema minaccia dell'oscillazione dell'ente è l'*epistème*, la visione del Senso definitivo del mondo, che « sta » (-stème) ferma, imponendosi « su » (epi-) tutto ciò che sopraggiunge provenendo da niente e « su » ogni negazione che presuma far vacillare lo stare dell'*epistème*. All'interno dell'*epistème*, il Senso definitivo del mondo è l'immutabile e il divino da cui provengono e in cui ritornano tutte le cose nella loro oscillazione tra l'essere e il niente. Le cose sono sì sempre un uscire dal niente e un ritornarvi, ma ciò che in esse vi è di essenziale e di irrinunciabile preesiste ed è conservato nel Fondamento e nel senso divino del mondo rivelato dall'*epistème*.

L'*epistème* è la dimensione all'interno della quale vengono innalzati tutti gli immutabili e gli eterni dell'Occidente: Dio, l'anima spirituale, la legge naturale che guida il comportamento morale, giuridico, sociale, le varie forme della vita economica, a loro volta via via concepite come leggi naturali eterne (agli occhi del paleocapitalismo, ad esempio, l'economia di mercato è una condizione naturale e quindi immodifica-

bile della vita umana), le leggi della natura fisica, il bello naturale e il suo valere come principio dell'espressione artistica, i principi e le verità assolute. Non solo: il carattere di incontrovertibilità e definitività dell'*epistème* si pone come il modello secondo il quale la fede cristiana concepisce sé stessa. È vero che la fede cristiana non intende mostrare in modo epistemico (ossia mediante il « lume naturale » della ragione) l'incontrovertibilità del proprio contenuto, ma la fede cristiana intende essere pur sempre un sapere incontrovertibile e definitivo, e anzi la forma suprema dell'incontrovertibilità e definitività, che si pone al di sopra della stessa *epistème* e ne misura il valore e le pretese. La fede cristiana è l'erede della volontà di verità in cui l'*epistème* consiste. A differenza dell'*epistème* la fede cristiana può rivolgersi alle masse per liberarle dal terrore del divenire, ma in questa salvezza la fede prolunga e ripropone la struttura di fondo della filosofia greca: salvarsi dall'oscillazione dell'ente, mediante l'evocazione incontrovertibile, definitiva, assoluta, del Senso definitivo del mondo, al quale deve adeguarsi tutto ciò che irrompe nell'esistenza provenendo da niente.

4

All'inizio dell'Occidente la volontà di potenza evoca l'estrema minaccia – l'oscillazione tra l'essere e il niente – e, insieme, evoca la prima grande forma di riparo, di rimedio, di salvezza. Il riparo è la conoscenza vera, cioè incontrovertibile e stabile (*epistème*) in cui appare il Senso definitivo del mondo e il suo articolarsi nei diversi aspetti della natura e della vita dell'uomo. Conoscere il vero Senso del mondo significa prevedere l'imprevedibilità di ciò che esce dal niente. La previsione è anticipazione, *ante-capere*, ossia è il modo originario di impadronirsi del mondo, il fondamento di

ogni possibile dominio. L'evocazione dell'immutabile è quindi rimedio contro il terrore del divenire e, insieme, è capacità di dominare il mondo.

L'evocazione degli immutabili e la loro distruzione formano le due epoche in cui si sviluppa la storia dell'Occidente. L'epoca della tradizione e l'epoca della modernità. Due modi contrastanti di approntare il rimedio contro la minaccia e il terrore del divenire. L'Europa moderna si rende conto, in modo sempre più radicale, che l'evocazione degli immutabili finisce col rendere impensabile il divenire della realtà, cioè la dimensione stessa che spinge all'evocazione degli immutabili. Se il Senso incontrovertibile e definitivo del mondo anticipa gli eventi, il divenire è semplice apparenza. Ma la fede nell'esistenza del divenire, cioè dell'oscillazione dell'ente tra essere e niente, concepisce l'esistenza del divenire come l'*evidenza* originaria, fondamentale (ed è innanzitutto all'interno dell'*epistème* che questa fede si costituisce). Rendendosi conto che gli immutabili rendono impensabile il divenire, l'Europa moderna vede quindi in essi la negazione della evidenza di tutte le evidenze, cioè una semplice pretesa e illusione di immutabilità, che pertanto deve essere distrutta. Il gigantesco fenomeno di *liberazione* dell'uomo moderno è il processo di *liberazione dagli immutabili* che dominano nella tradizione dell'Occidente. La distruzione della società e della cultura feudali da parte della borghesia e della cultura del Rinascimento, il rifiuto protestante della gerarchia della Chiesa di Roma e dell'interpretazione teologica della Bibbia, il rifiuto dell'*epistème* filosofica da parte della società borghese, del cristianesimo e della scienza moderna, le grandi rivoluzioni borghesi e comuniste, il progressivo allontanamento delle masse europee e occidentali dal cristianesimo, il sempre più radicale rifiuto di ogni verità incontrovertibile all'interno del sapere filosofico e scientifico, l'allontanarsi dell'arte dai canoni tradizionali del bello e della rappresentazione realistica del mondo, la subordinazione dell'ideo-

logia capitalistica e socialista all'organizzazione scientifico-tecnologica dell'esistenza, queste sono le grandi forme in cui si esprime la distruzione degli immutabili nell'Europa e nell'Occidente moderni.

Non si tratta di una semplice volontà di distruzione, ma della consapevolezza che – secondo l'espressione di Nietzsche – il rimedio è stato peggiore del male. Tuttavia questa consapevolezza fatica, ma non è incapace a riconoscere che evocazione e distruzione degli immutabili mostrano il loro autentico senso soltanto nella loro connessione con l'ontologia greca. Tale consapevolezza non può essere invece capace di scorgere che la fede nel divenire è fede e forma originaria della volontà di potenza. Ogni consapevolezza e coscienza che l'Occidente ha di sé stesso si costituisce, infatti, e si sviluppa all'interno di quella fede, che agli occhi dell'Occidente, cioè di sé stessa, si presenta come l'evidenza suprema e indiscutibile. L'Occidente può cogliere quindi solo alcuni tratti della struttura dell'evocazione e della distruzione degli immutabili. Tale struttura può essere – ancora una volta – così richiamata.

Proprio perché l'immutabile anticipa in sé l'essenza e la sostanza di tutto ciò che nel divenire proviene dal niente, ed è quindi la legge e la regola alla quale deve adeguarsi tutto ciò che sopraggiunge, proprio per questo il provenire dal niente e l'imprevedibilità assoluta di ciò che è stato niente diventano pura apparenza, illusione. Per essere potente, la volontà di potenza evoca il divenire – la fede nell'evocazione del divenire è cioè la condizione fondamentale della potenza. Ma l'immutabile, con cui la volontà di potenza si difende dalla minaccia del divenire, da essa stessa evocato, rende illusorio il divenire e cioè rende illusoria la stessa forma originaria della volontà di potenza. E il terrore provocato dal dominio dell'immutabile sul divenire diventa più insopportabile del terrore provocato dal divenire. La volontà di potenza, infatti, soffoca e nega sé stessa. L'uomo si sente soffocare.

(L'« uomo » — questo, il più decisivo dei nomi con cui la volontà di potenza chiama sé stessa). La civiltà moderna è il processo di liberazione da questa contraddizione, dove la volontà di potenza si rivolge contro sé stessa, la previsione cancella l'imprevedibilità in cui il divenire consiste e (cfr., sopra, cap. II, paragrafi 9-10) il niente resta entificato. E la contraddizione è tolta appunto attraverso la distruzione sempre più radicale ed estesa degli immutabili che dominano lungo la storia dell'Occidente.

Dopo il tentativo della filosofia e del cristianesimo è la scienza moderna a porsi come il rimedio efficace contro la minaccia del divenire. Per non essere peggiore del male, il rimedio deve essere una previsione che non cancelli l'imprevedibilità del niente da cui le cose provengono. Il che, certo, sottintende un nuovo modo di esistere, dove la vita perde, per l'uomo, i suoi caratteri più terrificanti e dove l'uomo si sente affascinato dall'avventura e dal rischio. La previsione che non cancella l'imprevedibilità del niente è una previsione che *funziona*, ma che non dispone di alcun sapere che garantisca in modo incontrovertibile il suo funzionamento. È cioè una previsione disposta a lasciarsi smentire dal divenire della realtà, e dunque è *previsione ipotetica*. Il metodo sperimentale della scienza moderna è appunto questa previsione efficace e funzionale dell'imprevedibilità del mondo. Anche se la scienza moderna tende a dimenticare il proprio esser radicata nell'evocazione greca dell'oscillazione dell'ente, la progressiva trasformazione delle leggi scientifiche in *leggi probabilistiche*, e cioè il progressivo affermarsi, nella scienza, del carattere casuale degli eventi, indicano che non può esistere alcuna regola o legge immutabile che spingano il niente a diventare essente, seguendo una direzione piuttosto che un'altra. Proprio perché il niente è niente, il mondo accade a caso e l'unico modo di prevedere il caso è la costruzione di previsioni statistico-probabilistiche, che pur consentendo un dominio del mondo mai prima raggiunto,

non cancella, ma anzi esalta l'imprevedibilità di ciò che accade. Attraverso la tecnica la previsione scientifica guida ormai l'intera esistenza dell'uomo sulla terra.

5

L'epoca della evocazione e l'epoca della distruzione degli immutabili formano il contrasto di fondo nell'ambito della civiltà occidentale. Ma, al di sotto della contrapposizione, le due epoche si fondano entrambe sulla stessa dimensione, cioè sulla fede nell'esistenza del divenire, sulla forma originaria della volontà di potenza. È perché si ha fede nell'esistenza e nell'evidenza del divenire che si evocano gli immutabili, come rimedio contro la minaccia del divenire; ed è ancora perché si ha fede nell'esistenza e nell'evidenza del divenire che li si distrugge, quando ci si rende conto che essi rendono impossibile il divenire. La fede nel divenire è ciò che vi è di identico nelle due epoche contrastanti fondamentali dell'Occidente. L'intera storia dell'Occidente cresce all'interno di questa fede.

Poiché la fede nell'esistenza del divenire viene per la prima volta alla luce col pensiero filosofico dei Greci, ci si può chiedere — riformulando una celebre tesi di Marx — come sia possibile che la *coscienza* filosofica dei Greci determini l'intera *vita* dell'Occidente. « Non è la coscienza che determina la vita, ma è la vita che determina la coscienza » — scrive Marx. Eppure, non si tratta qui di rovesciare la tesi di Marx. Che sia la vita a determinare la coscienza o la coscienza a determinare la vita, queste due tesi hanno in comune il concetto di « determinazione », cioè di *azione* che fa passare qualcosa dal niente all'essere, e viceversa. Il concetto di « determinazione » si costituisce cioè all'interno della fede nell'oscillazione dell'ente tra essere e niente. Affermando che questa fede è la dimensione

in cui cresce l'intera storia dell'Occidente, non si intende affermare che tale storia sia « determinata » da quella fede. Le stesse parole « crescita » e « storia » hanno qui un senso diverso da quello che compete loro all'interno della fede fondamentale dell'Occidente. All'interno di questa fede, « crescita » e « storia » sono forme dell'oscillazione tra essere e niente. Parlare dell'Occidente come « storia » del nichilismo significa testimoniare il luogo che da sempre e per sempre sta aperto al di fuori dell'Occidente (e dell'Oriente, che è la preistoria dell'Occidente) – il luogo nel quale appare che l'avvicinarsi degli eventi, e quindi anche delle epoche dell'Occidente, ha un senso abissalmente diverso dal modo in cui l'Occidente intende il divenire. L'Occidente « cresce » all'interno della fede nell'oscillazione dell'ente, nel senso che questa fede è lo sfondo presente in tutti gli eventi che costituiscono la civiltà occidentale – la quale si definisce appunto come l'insieme degli eventi che hanno in comune tale sfondo e che vanno via via manifestandosi insieme a tale sfondo.

D'altra parte, se per Marx è la vita dell'uomo a determinare la coscienza (e tutte le forme culturali e ideologiche), Marx definisce poi la vita umana con le categorie che sono proprie del senso greco dell'oscillazione dell'ente. La « natura generale » del lavoro è « condizione naturale eterna della vita umana » (*Il Capitale*, I, v, 1) ed è « comune egualmente a tutte le forme di società della vita umana ». Precede cioè – nelle intenzioni di Marx – ogni sovrastruttura ideologica. Nella sua « natura generale », il lavoro è attività finalistica che produce « valori d'uso », cioè cose che servono all'uomo. La produzione delle « cose » le « scioglie » dal « nesso immediato » in cui si trovano, cioè conferisce « esistenza » a ciò che senza il lavoro non esiste (analogamente a quanto accade nell'attività della natura). Ciò significa che, nella sua « natura generale », cioè come « condizione naturale eterna », il lavoro è l'attività che fa oscillare le cose tra essere e

niente. (Non nel senso che, quando il pesce viene sciolto dal suo nesso immediato con l'acqua, prima di questo scioglimento non esista niente – infatti, al pesce come valore d'uso, cioè come pronto per la cottura, preesiste il pesce nell'acqua –; ma nel senso che si può dire che il valore d'uso sia prodotto dal lavoro solo se qualcosa di esso è stato niente). Dunque la vita, che per Marx dovrebbe determinare ogni forma di coscienza e di sovrastruttura ideologica, è concepita da Marx secondo le categorie che sono proprie della coscienza greca del divenire. La vita, per Marx, sta al fondamento di ogni sovrastruttura ideologica; senonché l'ideologia di tutte le ideologie dell'Occidente – cioè la coscienza greca dell'oscillazione dell'ente – è la dimensione al cui interno viene stabilito il senso della vita e della « natura generale » del lavoro, ossia di ciò che dovrebbe essere « condizione naturale eterna » della vita umana.

La sterminata molteplicità di eventi che formano la civiltà occidentale cresce all'interno del senso che la « cosa » ha per i Greci, perché il senso dell'esser cosa è presente in ogni cosa determinata, e perché il senso non è soltanto il contenuto del pensiero, ma guida e stabilisce il modo in cui si agisce. Se il senso dell'esser pesce guida e stabilisce l'agire del pescatore, e il senso dell'esser albero guida e stabilisce l'agire del taglialegna, il senso dell'esser cosa è presente nel senso del pesce, dell'albero e di ogni cosa, e quindi guida e stabilisce tutto l'agire. Se il senso dell'esser cosa muta, muta tutto l'agire. Se in un'epoca storica domina un certo senso dell'esser cosa, tutto l'agire di tale epoca è guidato e stabilito da questo senso. Il senso greco dell'esser cosa – cioè la « cosa » intesa come ciò che oscilla tra essere e niente – è presente in tutte le forme della civiltà europea. Questo significa che tutto l'agire dell'Europa è guidato e stabilito dal senso greco della cosa. Esso è lo sfondo su cui si profilano non solo tutti i pensieri, ma tutte le azioni dell'Europa. Ormai, è lo sfondo dell'intera civiltà occidentale, ossia della civiltà

che domina il pianeta. Non è più soltanto il filosofo a guardare la « vita » con occhi greci, ma è la « vita » stessa – cioè il « lavoro », l'agire delle masse, dei popoli, delle istituzioni – a guardare con occhi greci e cioè a vedere dovunque il senso greco della cosa.

Oggi, in campo filosofico, si parla molto di « svolta linguistica » e si contrappone la filosofia del linguaggio e l'ermeneutica all'ontologia (e alla filosofia della coscienza). Certo, le cose del mondo si presentano legate al linguaggio e come interpretazioni. Ma (a parte il « fatto » che nell'interpretare è pur sempre necessario che esista qualcosa di interpretato, che attualmente non si presenta a sua volta come interpretazione di alcunché), questo vuol dire soltanto che la struttura delle cose – cioè, ormai, degli enti – è più complessa di quanto non ritenesse il pensiero tradizionale. Anche quando si riconosce che gli oggetti del mondo sono interpretazioni, e non puri « dati » che si costituiscano indipendentemente da ogni forma teorico-linguistico-interpretativa, si deve peraltro riconoscere che le interpretazioni e i linguaggi non sono un niente, ma sono enti. E il pensiero contemporaneo continua a intendere l'esser ente degli enti – l'esser cosa delle cose – alla luce del senso greco della cosa: appunto come ciò che le forze e l'azione fanno oscillare tra l'essere e il niente – un'oscillazione alla quale appartengono anche le forze e l'agire che si crede l'abbiano a determinare. La contrapposizione tra ermeneutica e ontologia attribuisce cioè all'ontologia un significato limitato, dove l'ontologia si presenta come considerazione di una parte o di un aspetto della dimensione trascendentale alla quale si è sollevato il pensiero greco. Quella contrapposizione è cioè *interna* all'ontologia in quanto comprensione della dimensione trascendentale dell'ente – dove « ente » è sia il fatto non linguistico, sia il linguaggio e l'interpretazione, sia il « dato », sia la funzione, sia l'oggetto passivo, sia l'attività. L'ontologia greca può non aver previsto certi tipi di enti (e può non aver saputo – come tanta

parte del pensiero tradizionale – che le « cose » del mondo sono interpretazioni), ma le determinazioni che essa porta alla luce si riferiscono a ogni ente, ossia a ogni non-niente, al senso trascendentale del non-niente, ed è questo senso il terreno in cui cresce l'intera storia dell'Occidente.

6

Ma il senso greco della cosa – la persuasione che gli enti escono dal niente e vi ritornano – è la testimonianza dell'alienazione estrema, dell'estrema lontananza dalla verità. La verità, tuttavia, non è qualcosa che qualcuno riesca a raggiungere e a comunicare ad altri, i quali possono a loro volta giungere ad essa. L'uomo è ciò che la volontà di potenza crede di vedere quando guarda sé stessa. Il dialogo tra gli uomini è sempre un equivoco. Il « dialogo » è la maschera della lotta tra gli uomini. Se esiste un « capirsi » tra gli uomini, questo è il capirsi della verità stessa. E d'altra parte, ovunque il mondo appare, lì la verità appare. L'estrema lontananza della verità non è quindi l'assenza della verità, ma è la contesa tra l'apparire della verità e l'apparire della persuasione che il mondo sia la dimensione dove le cose escono dal niente e vi ritornano, la contesa dove ciò che domina non è la testimonianza della verità, ma la testimonianza della persuasione che l'ente esce e ritorna nel niente. Il linguaggio che testimonia la verità non conduce la verità nell'apparire – la verità è già da sempre nell'apparire –, ma può accompagnare al tramonto la persuasione che le cose oscillano tra l'essere e il niente.

Una casa viene costruita. Gli abitanti dell'Occidente pensano che prima della costruzione della casa esistano già le pietre, il legname, il terreno, il progetto, ecc.; pensano cioè che prima della costruzione esistano già molti elementi della casa; ma pensano anche che

non preesista *tutto* ciò che la casa è quando la sua costruzione è ultimata. Essi pensano che quel che *non* preesiste alla costruzione della casa è l'unificazione specifica dei materiali, l'unificazione specifica per la quale questa casa è questa casa. Se prima della costruzione della casa esistesse già *tutto* quello che la casa è una volta costruita, gli abitanti dell'Occidente non direbbero che la casa è costruita. Per essi la casa è costruita perché l'*unità* specifica dei materiali, nella quale consiste la casa, è stata niente; e per essi la casa è distrutta perché tale unità torna ad essere niente.

Ma questa unità è un ente, cioè è un non-niente. Credendo che l'ente – ad esempio una casa – esca dal niente e vi ritorni, l'Occidente crede dunque che esista un tempo (il passato) in cui l'ente è stato niente e un tempo (il futuro) in cui l'ente sarà niente. Se agli abitanti dell'Occidente si dicesse che esiste un tempo in cui il cerchio è stato quadrato e un tempo in cui il cerchio tornerà ad essere quadrato, costoro risponderebbero subito che questo tempo non esiste, perché il cerchio non può essere quadrato. Ma questa sensibilità per l'impossibile e per la contraddizione rimane del tutto assopita quando si crede che esista un tempo in cui l'ente, cioè il non-niente, è niente. Eppure, credere che l'ente esca dal niente e vi ritorni, significa credere che esista un tempo in cui l'ente è niente; e credere che esista un tempo in cui l'ente è niente significa credere che *l'ente è niente*. Nel suo significato essenziale il nichilismo è appunto la persuasione che *le cose* – uomini, piante, acque, stelle, cielo, terra, pensieri, affetti, suoni, forme, città – *sono niente*: appunto perché è la persuasione che le cose escono dal niente e vi ritornano. La persuasione che gli enti sono niente è la follia estrema. L'Occidente è la storia del nichilismo, perché è la storia della fede che l'ente oscilla tra essere e niente.

Al di fuori del nichilismo, la verità è l'apparire dell'eternità di ogni ente – di ogni cosa, gesto, istante, sfumatura, situazione. Al di fuori del nichilismo il so-

praggiungere dell'ente è il comparire e lo sparire dell'eterno. Ma qui importa concludere dicendo che, proprio perché la fede nell'oscillazione dell'ente tra essere e niente è la follia estrema, l'errore estremo, proprio per questo tale fede crede che l'impossibile esista. La volontà di potenza vuole l'Impossibile. Vuole l'Impossibile anche il più tenero e delicato atto di volontà. Nessuna tecnica, divina o umana, può trarre dal niente o annientare sia pure la più irrilevante e la più umbratile delle cose. Anche il più irrilevante e umbratile degli enti è eterno, come eterna è la stessa follia estrema del nichilismo. In quanto forma estrema della volontà di potenza, l'Occidente è l'estrema impotenza. Gli spettacoli della violenza creatrice e distruttrice, che culminano nella civiltà occidentale, non mostrano, non manifestano l'uscire dal niente e l'annientamento delle cose (il nichilismo è anche interpretazione nichilistica dell'apparire e dell'esperienza), ma mostrano quali sono gli eterni che compaiono quando la follia della volontà di potenza crede di dominare il mondo. E tuttavia è possibile che questi spettacoli vadano al tramonto – cioè che il loro apparire giunga al proprio compimento. Ed è possibile che l'Occidente tramonti ed entri nell'apparire un sentiero diverso da quello lungo il quale l'Occidente cammina.